UC-NRLF
$B 44 876

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct 1886
Accessions No. 31789. Shelf No.

Genetiſche Geſchichte

der

Philoſophie

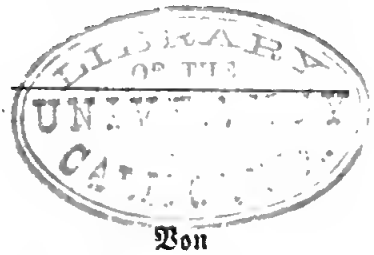
ſeit Kant.

Genetiſche Geſchichte

der

Philoſophie

ſeit Kant.



Von

C. Fortlage,

außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Jena.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1852.

Wenn im Unendlichen daſſelbe ſich wiederholend ewig fließt,
Das tauſendfältige Gewölbe ſich kräftig in einander ſchließt;
Strömt Lebensluſt aus allen Dingen, dem kleinſten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen iſt ewige Ruh in Gott dem Herrn.

Goethe.

31789.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
CALIFORNIA

Vorrede.

Die gegenwärtige Zeit ist ein Zeitalter des Uebergangs und der Halbheit, sowol in politischer und religiöser, als auch in wissenschaftlicher Beziehung. Weil die Parteien des Fortschritts sich überall mit Vorliebe der halben Maaßregeln bedienen, so sehen wir sie in allen Gebieten einer Reaktion unterliegen, welche die Gewalt ihres Drucks von der Halbheit derer entlehnt, auf welche dieser Druck geübt wird. So haben wir auf dem politischen Felde den Constitutionalismus vom Absolutismus zu Boden treten und zum ohnmächtigen Scheinleben herabsetzen gesehen, weil jener seine eigenen Beschlüsse nicht selbst zu vertreten wagte, sondern sich unter den Schutz seiner Feinde stellte. So haben wir auf dem religiösen Felde den anfangs so kühnen Rationalismus zu einem schwindsüchtigen Scheinleben dahinsiechen gesehen, weil er sich bewogen fand, unter den Fittichen einer ihm feindseligen Orthodoxie Schutz zu suchen gegen die pantheistischen Ideen eines neuen Weltalters, welche die Gemüther der Jugend zu durchstreichen begannen gleich frischen Seewinden. Nach demselben Gesetz krankt auch die mit Kant und Fichte begonnene neue Wissenschaft einer unrühmlichen Ermattung zu, weil auch sie ihr Princip, den transscendentalen Idealismus, nicht radikal und rücksichtslos zu vollführen sich getraute, sondern sich unter den

Schutz mächtiger Feinde zu stellen für gerathener fand. Diese Feinde sind einestheils dieselben mit denen des politischen und religiösen Feldes, anderentheils gesellt sich zu ihnen als eine willkommene Hülfe die gedankenlose Bequemlichkeit eines oberflächlichen empirischen Realismus, welchem die neue Wissenschaft eben sowol Rechnung getragen hat, als sie dergleichen Contobücher mit den in Staat und Kirche herrschenden Gewalten anzulegen immer für ihre Pflicht erachtete. Die Folge davon ist gewesen, daß die neue Wissenschaft dem Leben und seinen Zuständen gegenüber niemals zum Gefühl ihrer ganzen Kraft gelangte, sich niemals das Bewußtsein ihres mächtigen Zusammenhangs erlaubte, sondern sich vielmehr mit demüthiger Verzagtheit in die Gegensätze der Schulen festbiß, und dadurch zu dem im Oeffentlichen geduldeten, im Stillen gehaßten Aschenbrödel herabsank, gegen welches man nur darum keine Waffen gebrauchen konnte, weil es Niemandem etwas zu Leide that.

Die neue Wissenschaft kann nur dann zu einem erhöheten Selbstgefühle gelangen, wenn sie ihrer Zusammenhänge unter sich lebhafter als bisher inne wird, und zu diesem Endzweck wieder mehr auf ihre Anfänge zurückgeht. Dieselben datiren bekanntlich von Kant, und nicht erst von Hegel oder Fries, oder Herbart oder Feuerbach her. Es scheint deshalb dem Verfasser ein nützlicher Dienst zu sein, den man diesem Zeitalter leisten würde, wenn man ihm deutlicher als bisher vor Augen stellte, wie die großen Denker unserer jüngsten Vergangenheit allesammt nur an dem durch Kant in die Welt gebrachten, ebenso neuen als unzerstörbaren Grundsatze fortgearbeitet haben, und wie der organische Zusammenhang der Systeme, welchen bisher nur einzelne Schulen in ihren Privatnutzen auszubeuten suchten, sich vielmehr auf das Ganze erstreckt.

Es ziemt sich nicht mehr für unsere Zeit, die scholastischen Streitigkeiten enger Schulsysteme mit fanatischer Erbitterung

fortzuſetzen, aber deſto mehr, die gründlichen Deduktionen unſerer größten Denker uns ſo geläufig zu erhalten, wie es die Begründung einer feſten und ſelbſtſtändigen Ueberzeugung bei dem gebildeten Manne fordert. Zeigen ſich bei einem näheren Eingehen dieſe höchſten Denkwege nicht ſo getrennt und geſchieden, als dies dem oberflächlichen Blicke zu ſein ſcheint, ſo wird ſich dadurch die nothwendige Orientirung in ihnen überaus erleichtern. Anhänger entgegengeſetzter Syſteme werden Berührungspunkte entdecken, an denen ſich ein vernünftiger und umſichtiger Dialog eröffnet. Erſt dann, wenn der Syſtematiker anfängt auch ſeinen Gegner zu achten, hört er auf Pedant zu ſein. Kein conſequentes Syſtem entadelt den Geiſt, wol aber das überzeugungsloſe Schwanken und Schaukeln, dem ſeine Principien immer über Thatſachen und Ereigniſſen abhanden kommen. Gegen dieſes iſt es an der Zeit, daß ſich alle Syſteme mit vereinigten Kräften erheben, um Mittel gegen die Schmach vorzubereiten, womit Geſinnungs- und Ueberzeugungsloſigkeit das Vaterland überſchüttet haben. Denn dieſes hat die Philoſophie, die Wiſſenſchaft der Geſinnungen und Ueberzeugungen, in ihrer Gewalt, und ſie ladet ſelbſt die Schmach ihres Jahrhunderts auf ſich, wenn ſie ſich ihrer Pflicht nicht erinnert.

So lange wir die Männer, welche die Anlage unſerer Nation zur höchſten Selbſtſtändigkeit in ihrem Keime entwickelt haben, ſo lange wir Kant und Fichte nicht vergeſſen, ſo lange ſind wir noch nicht verloren. Entſchließen wir uns nur dreiſt zu dem Bekenntniſſe der Wahrheit, über das, was dieſe beiden großen Männer (die eigentlichen Radikalen der Philoſophie) geleiſtet, durch die Produkte der Reſtaurationsperiode nicht weſentlich hinausgekommen zu ſein. Verſuchen wirs einmal, nachdem wir ſo lange Zeit zugebracht haben, der Erfahrung und dem Conkreten alle mögliche Rechnung zu

tragen, zur Abwechſelung wieder in allem Ernſt, d. h. abſtrakt zu philoſophiren, wie Kant und Fichte, ſo werden wir bald gewahr werden, was und wie viel hier auf dem Spiele ſteht. Einer der erſten Vortheile, welche uns begegnen, ſobald wir aus der Halbphiloſophie (der conkreten und Rechnung tragenden) in die Ganzphiloſophie (die abſtrakte und unbeugſame) zurücktreten, iſt der, daß ſich uns alsdann ſogleich jene engen Zuſammenhänge zwiſchen den verſchiedenen Syſtemen fühlbar machen, deren Einſicht, ſobald ſie in weiteren Kreiſen überhand nimmt, die Philoſophie aufs neue in unſerm Vaterlande zu dem erheben muß, was ſie im Anfange dieſes Jahrhunderts war, zu einer organiſirenden und unwiderſtehlichen Macht. Denn der klar erkannte Grundſatz iſt das Härteſte und Unwiderſtehlichſte. Es gibt nichts, was dieſem Zeitalter eine ſolche Radikalkur von ſeinem allgemeinen Grundübel verſpricht, als der klar erkannte Grundſatz.

Und ſo möge denn dieſes Buch ſein Heil in der Welt verſuchen. Sein Zweck iſt, eine Predigt zur Verſöhnung der Parteien, zum Frieden zu ſein. Wird ſie den zu hoffenden Erfolg haben? Man ſollte ja denken, daß die bedrängten Bewohner einer belagerten Feſtung es für vernünftiger halten werden, ihre noch übrigen Kräfte gemeinſchaftlich gegen den Feind zu wenden, als ſich mit denſelben unter einander zu zerfleiſchen, und dadurch dem Feinde gänzlich dieſe Mühe abzunehmen.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Seite

Einleitung ... 1
Literatur ... 7
Kant's Leben und Schriften ... 10
Kriticismus und Dogmatismus ... 14
Vorbereitungen zur Kantischen Kritik ... 16
Idee einer Kritik der reinen Vernunft ... 23
Transscendentale Aesthetik ... 25
Transscendentale Logik ... 31
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft ... 41
Vernichtung des Dogmatismus ... 45
Kritik der praktischen Vernunft ... 50
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre ... 61
Die religiösen Postulate ... 65
Kritik der Urtheilskraft ... 72
Endresultat der Kantischen Philosophie ... 78
Schicksal der Kantischen Philosophie ... 80
Reinhold ... 85
Jacobi ... 87
Fortgang ... 94
Fichte's Leben und Schriften ... 97
Idee der Wissenschaftslehre ... 101
Grundsätze der Wissenschaftslehre ... 109
Die Sittenlehre ... 117
Das Naturrecht ... 126
Die Religionslehre ... 132
Die Fichtische Schule ... 141
Schelling ... 146
Die Naturphilosophie ... 148
Die unorganische Natur ... 152
Die organische Natur ... 159
Die Menschheit ... 165
Die absolute Identität ... 167
Schelling's späteres System ... 172
Die Schellingsche Schule ... 184
Erste Epoche. Naturphilosophie ... 187
Oken ... 189
Schelver ... 196
Steffens und Schubert ... 202
Carus ... 210

Seite
Zweite Epoche. Identitätssyſtem ... 216
Wagner und Krauſe ... 218
Krauſe ... 219
Wagner ... 226
Von der Romantik. Adam Müller. v. Haller. Stahl ... 232
Dritte Epoche. Philoſophie der Offenbarung ... 236
Schleiermacher ... 240
Franz v. Baader ... 246
Hegel ... 256
Die Phänomenologie ... 257
Die Methode der abſoluten Idee ... 267
Die Logik ... 273
Die Natur ... 285
Der Staat ... 293
Die Weltgeſchichte ... 303
Ausbreitung der Hegelſchen Schule ... 314
Zerſpaltung der Hegelſchen Schule ... 318
Die Hegelſchen Materialiſten. Feuerbach ... 323
Reſultat dieſer Bewegungen für die Kirche ... 331
Zurückgang auf die ältere Fichtiſche Schule ... 334
Weiße ... 336
J. H. Fichte ... 340
Die Halb-Kantianer ... 344
Fries ... 347
Metaphyſik und Pſychologie ... 349
Religionslehre ... 357
Politik ... 361
Bouterwek. Schulze ... 364
Herbart ... 369
Die Pſychologie ... 372
Die Metaphyſik ... 387
Das praktiſche Gebiet ... 397
Herbart und Fries, an den Grundſätzen der Wiſſenſchaftslehre gemeſſen ... 404
Schopenhauer ... 407
Beneke ... 424
Von der Umlegung der Philoſophie vom metaphyſiſchen auf den pſychologiſchen Standpunkt ... 437
E. Reinhold ... 440
Trendelenburg ... 448
Verhältniß der Philoſophie zum Socialismus ... 456
Vergleichende Betrachtung der Conſtruktion der verſchiedenen Syſteme ... 477
Von philoſophiſcher Manier und Methode ... 482
Vom Skepticismus als einzig wahrem Standpunkt der Wiſſenſchaft ... 484

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Einleitung.

Die Geſchichte der Philoſophie zerfällt in zwei Theile, höchſt verſchieden an Inhalt, wie an Intereſſe.

Die von Kant an enthält die geſetzmäßige Entfaltung des durch Kant gefundenen und mit ihm in die Welt getretenen Syſtems der abſoluten Wahrheit, als die Entwickelung und das Wachsthum eines feſtſtehenden und beharrenden poſitiven Grundſtammes, der nicht mehr entwurzelt werden kann.

Die bis auf Kant enthält die Vorbereitungen zur Auffindung des durch Kant begründeten Syſtems der abſoluten Wahrheit. Hier gibt es keinen ſtehenden und ſich nur entwickelnden Stamm, ſondern der Keim zu ihm ſoll erſt gefunden und gepflanzt werden. Daher iſt hier die Entwickelung, wenngleich innerhalb einzelner Syſteme conſequent und ſtetig, doch im Ganzen viel unregelmäßiger und ſpringender.

Das Intereſſe an der bereits gefundenen Wahrheit iſt aber der Natur nach beiweitem größer, als das an bloßen Verſuchen des Findens ſein kann. Wenn man dort, wo ſich uns verſchiedenartige Irrwege zeigen, auf denen die Wahrheit hin und wieder in Geſtalt genialer Ahnungen durchblickt, ſich gern in Beziehung auf das Meiſte mit mehr äußerlichen Ueberblicken begnügt, ſo wird ſich im Felde der gefundenen Wahrheit überall ein Eindringen bis in die letzten Tiefen der Ideenzuſammenhänge erforderlich zeigen, wenn nicht blos eine oberflächliche Neugierde, ſondern das wirkliche Intereſſe an der gefundenen Wahrheit befriedigt werden ſoll.

Die Abſicht iſt demnach, hier eine gründliche genetiſche Darſtellung des Kantiſchen Syſtems zu geben in ſeinen Verzweigungen, zu

denen nicht allein Fichte, Schelling und Hegel, sondern auch ebenso sehr Fries, Herbart, Schleiermacher, Krause, Schopenhauer nebst andern jüngern Richtungen gehören. Denn es ist nicht mehr möglich, sich in der Philosophie gänzlich dem Ideenkreise des Kantischen Standpunktes zu entziehen, ebenso wenig als in der Astronomie dem des Kopernikanischen Systems. Und wenn die Franzosen in der Ehrung ihrer vergangenen Größen selbst so weit gehen, den Setzling Hegelscher und naturphilosophischer Ideen auf ihrem Gebiete in den Namen eines wiedererwachten Cartesianismus umzutaufen, so sollten wir um so weniger es vorziehen, im Namen Hegel oder Feuerbach oder Fries uns recht geflissentlich und gewaltsam von Kant zu trennen, anstatt der Wahrheit die Ehre zu geben und sowol freimüthigen als bescheidenen Sinnes einzugestehen, daß wir sammt und sonders doch weiter nichts als verschieden gestaltete Kantianer sind.

Dazu gelingt es nur durch diese Ergreifung der ganzen Entwickelung an ihrer Wurzel und Quelle, den einfachen und großen Grundgedanken, welcher das ganze Gespräch der Systeme durchherrscht, ungeschminkt und ohne außerwesentliche Färbung zu erfassen, sich damit auf die volle Höhe der unserer Zeit zu Gebote stehenden Ideenentwickelung zu schwingen. Diese Höhe ist eine durch Kant gegründete neue Anschauungsweise der Dinge, aus welcher alles Folgende hervorgewachsen ist, und von Jahr zu Jahr noch fortwährend wächst, sich unter einander in Einseitigkeit ergänzend, und dadurch in der Ganzheit sich auf den ersten Keim zurückbeziehend als ein Organismus zusammengehöriger Aeste und Zweige. Ganz besonders ist hierbei aber das Andenken an jene ewig denkwürdige Epoche zu erneuern, wo der Stamm seine ersten freieren Aeste trieb, in Fichte's Wissenschaftslehre, Schelling's transscendentalem Idealismus, Hegel's Phänomenologie. Nie hat der menschliche Gedanke seine eigene Macht so stark, so glänzend empfunden, als in diesem ersten freudigen Schreck seiner Selbsterkenntniß, wo, von dem Beifall und Interesse einer begeisterten Jugend unterstützt, es Reinholden und Fichten gelang, die Schale der noch halb embryonischen und verpuppten Kantischen Idee vollends zu sprengen und das Produkt zum Thema der lebhaftesten und wichtigsten philosophischen Discussion zu erheben, welche jemals auf Erden ist geführt worden, und deren Ende man noch lange nicht absehen kann.

Mit diesem philosophischen Aufschwung in Deutschland hängt der

gegenwärtige politiſche und religiöſe, an welchen ſich eine größere Erſtarkung des deutſchen Nationalbewußtſeins unmittelbar geknüpft zeigt, enge zuſammen. Der letztere iſt von dem erſteren einem großen Theile nach geweckt und getragen. Ein neues Syſtem von Begriffen iſt in die Welt gedrungen, nach welchem das Syſtem des Lebens ſich nothwendig umgeſtalten und weiterbilden wird. Denn es iſt die Natur der Sache, daß, ſobald der wahre Begriff der menſchlichen Dinge und Verhältniſſe erſcheint, dann die aus bloßem Inſtinkt und blindem Bedürfniß entſtandenen Verhältniſſe nicht auf die Dauer gegen die Gewalt der Wahrheit Widerſtand leiſten können. Unſere Zeit iſt die Zeit des Uebergangs aus dem Inſtinkt in den Begriff, die Zeit der geſetzmäßigen Reformen. Zu ihnen wurden durch die große Kirchenſpaltung und den mit unerhörter Paradoxie eingeführten Abſolutismus nach chineſiſchem Muſter nur die erſten Signale gegeben, während die Gegenwart in voller und heißer Arbeit ſteht um die Fragen der äußerlichen und abſtrakten Politik, indeſſen die der Zukunft bevorſtehenden tieferen Bewegungen von religiöſer und ſocialer Natur erſt in rohen und unregelmäßigen Zuckungen ihre Vorſpiele feiern.

Um den Anforderungen einer ſolchen Zeit gewachſen zu ſein, muß man Philoſoph ſein, man muß etwas wenden auf die Ausbildung ſeiner Vernunft. Lernen iſt nicht genug. Lernen iſt Aufforderung zum Denken, aber nicht ſchon Selbſtdenken, nicht ſchon Erhebung in dieſen ſtählenden Aether. Lernen kann ſogar im Uebermaß ſeiner einſeitigen Richtung, des paſſiven Aufnehmens von Kenntniſſen, zurückbringen. Als Gegenmittel wird die Gymnaſtik des Denkens, Dialektik, Uebung des Räſonnirens, Mittheilens ſeiner Gedanken, Bekämpfens der fremden, empfohlen. Dies war die Grundrichtung der Bildungsſtufe des Sokratiſchen Alterthums, ſowie das bloße Lernen die Function des Orients iſt. Sokrates war der größte Disputator, Confucius der gelehrteſte Mann. Die Dialektik gibt Gewandtheit, ſich aus allen Verlegenheiten zu ziehen, aber es kommt dabei nicht zum rechten Ernſt, ſie geht nicht ins Blut, wirkt nicht auf den Charakter ein. Das wirkliche ernſte Denken, dieſe einſame Zurückziehung auf ſich, wirkt ganz beſonders auf den Willen als eine Function der Ueberzeugung, ſeine Ueberzeugung nicht aus dem blinden Inſtinkt, ſondern aus der Vernunft und dem klaren Begriff zu entnehmen, welches ſo viel iſt, als überhaupt erſt eine Ueberzeugung

zu haben. Es iſt ein großes Gut, eine Ueberzeugung zu haben. Dies iſt nicht anders zu gewinnen, als durch Philoſophie, denkende bis auf die letzten Gründe zurückgeführte Unterſuchung. Es iſt nicht möglich, daß ein wirklich Ueberzeugter in ſeinen Handlungen jemals wanke. Alle Charakterſchwäche gehört theils dem Zweifel an, theils jenem noch ſchlimmeren Zuſtande, dem es überhaupt niemals mit Hauptſachen, immer nur mit Nebendingen Ernſt iſt, und der in Folge deſſen an unaufhörlichen entweder gelehrten oder dialektiſchen Blähungen leidet. Alles, was heilige Sprüche einer grauen Vorwelt enthalten über das unſchätzbare Gut der Weisheit, nicht aufwiegbar durch Gold und Silber, wird zur völligen Wahrheit, wenn wir es beziehen auf den Beſitz einer wirklichen Ueberzeugung, dieſes Waffenrocks des inwendigen Menſchen.

Der größte Philoſoph der modernen Welt war der entſchloſſenſte Mann der reinen Ueberzeugung, Kant. Er verwandte in unermüdetem Eifer ein langes Leben auf den Entſchluß, im fortwährenden Selbſtgeſpräch ſeine höchſten Ueberzeugungen auf die Geſetze der reinen Vernunft zu gründen. Das Werk gelang, er drang zum Ziele. Er iſt daher das Muſter des Philoſophen, an ihm mehr, als an irgend ſonſt jemandem kann man ſich zum überzeugungstreuen Selbſtdenker heranbilden. Und daher iſt ſeine Lehre nebſt den daran entzündeten weiteren geiſtigen Bewegungen ein Gegenſtand, mit welchem ein jeder aufs höchſte vertraut ſein muß, welchem es Ernſt damit iſt, ſein Leben frei zu erhalten von jenem erniedrigenden Ausſatze einer aufgeblähten Ueberzeugungsloſigkeit, in einer Zeit, in welcher aus Autoritätsglauben, Autoritätsſitte und Autoritätsgehorſam im Ernſt keine Ueberzeugung mehr zu ſchöpfen iſt.

Man hat öfter die von Kant hervorgerufene neue Epoche in der Philoſophie mit derjenigen verglichen, welche Sokrates im Alterthum unter ſeinen Zeitgenoſſen einleitete, und die Aehnlichkeit iſt auch unverkennbar. Der Standpunkt des logiſchen Begriffs, nach welchem die antike Philoſophie in Pythagoras, den Eleaten und Sophiſten geſtrebt, drang in Sokrates durch, ſowie der Standpunkt der Vernunftkritik, nachdem er durch Baco von Verulam, Locke und Hume höchſt energiſch vorbereitet worden war, in Kant durchdrang. Jener Standpunkt bezeichnet die Höhe des antiken, dieſer die des modernen Bewußtſeins. Kant trat, wie Sokrates, auf als Reiniger des wiſſen-

ſchaftlichen Bodens von falſchen Vorausſetzungen und Vorurtheilen, er wurde bei dieſem Geſchäft ebenſo, wie Sokrates, durch einen Skepticismus in Beziehung auf die Sinnenwelt zu einer Philoſophie des höchſten Gutes getrieben, durch welche er, ebenſo wie jener, in religiöſen und ſittlichen Ideen zum Geſetzgeber wurde, welcher die göttlichen Dinge aus dem theoretiſchen Gebiete ins praktiſche, gleichſam vom Himmel auf die Erde verpflanzte. Auch widerfuhr beiden dieſes, daß im Bereich der von ihnen angeregten Denkproceſſe ſich die Standpunkte der hauptſächlichſten vor ihnen zu Geltung und Anſehen gelangten Syſteme wiederholten und erneuerten, dort der des Pythagoras, Heraklit, Anaxagoras, Zeno u. ſ. f., hier der des Spinoza, Leibnitz, Jordanus Brunus u. a. m. Auch war die von Kant ausgehende Lehre, ebenſo wenig als die des Sokrates, eine blos an Sätzen und einzelnen Gedanken feſtklebende, ſondern eine im freieſten und weiteſten Umkreiſe ihren Urſprung umleuchtende und von ihm entzündete geiſtige Atmoſphäre. Jeder von ihnen erſchuf einen neuen erhöhten Boden des Denkens, auf welchem nun ſämmtliche Wege der Vergangenheit von neuem in einer erhöhten Weiſe konnten eingeſchlagen werden. Mit beiden großen Männern zog ſich die Philoſophie, deren Anfänge über verſchiedene Länder und Sprachen verbreitet und zerſtreut geblüht hatten, mehr in ein einziges Centrum zuſammen, dort in die Mauern Athens, wo nebſt Plato und Ariſtoteles auch Zeno und Epikur lehrten, hier in die Grenzen des deutſchen Landes und der deutſchen Zunge. In dem Grade als Athen ſtieg in philoſophiſcher Blüte, verſtummte der Geſang der philoſophiſchen Muſen in ſeiner Peripherie, und in dem Grade als in Deutſchland die philoſophiſche Blüte ſich hob, ſind die philoſophiſchen Erregungen der übrigen Länder Europas eingeſchlummert und verhallt.

Aber neben dieſer großen Aehnlichkeit, welche auf ein allgemeines ſich nach innerer Nothwendigkeit in gleichen Fällen gleichmäßig vollziehendes Geſetz in der Entwickelung des Menſchengeiſtes deutet, darf man auch den gewaltigen Vorſprung nicht überſehen, welchen der Verſammler und Abſchließer der modernen philoſophiſchen Strebungen vor dem der antiken eben dadurch hatte, daß er der modernen Zeit angehörte, einer Zeit, welcher die Geſetze des äußern Weltbaues durch Newton berechnet vorlagen, welchem das Chriſtenthum die Mühe, ſich aus ceremoniellen und äußerlichen Sittengeboten erſt zum Begriff ſitt-

licher Geſinnung überhaupt emporzuarbeiten, von vorn herein erſparte, welchem die ganze vollendete Kette der philoſophiſchen Entwickelung des Alterthums zur Belehrung vorlag, und welche in allen Fächern des Wiſſens auf einem, gegen die geringen Unterlagen des Sokratiſchen Zeitalters gehalten, unermeßlich und ungeheuer zu nennenden empiriſchen Material fußte. Daher nun verwandelte ſich auf dem Standpunkte der Kantiſchen Philoſophie die Sokratiſche Verachtung der Naturwiſſenſchaften in eine Verachtung der ſcholaſtiſchen Metaphyſik, das Sokratiſche zurückhaltende Nichtwiſſen in eine kühn vorgehende kritiſche Unterſuchungsmethode, die Sokratiſche unruhige Disputationsſucht in ein ruhiges Hinabſteigen in die Tiefen pſychologiſcher Unterſuchungen über das Anſchauungs- und Denkvermögen, und die Sokratiſche äußerſte Zurückziehung der Wiſſenſchaft in die nächſten praktiſchen Lebensintereſſen in die äußerſte Weitung derſelben durch die eröffnete Ausſicht in eine Unendlichkeit von bisher kaum geahneten Ideenwelten.

Kant und Fichte haben vorzugsweiſe die Bedeutung von weltgeſchichtlichen Perſönlichkeiten, Hegel, Schelling, Herbart u. ſ. f. von genialen, gelehrten und fleißigen Arbeitern in den von jenen beiden eröffneten bisher unerhörten Bahnen des Geiſtes. Kant und Fichte beſchreiben zum erſten Male und wie zum eigenen Erſtaunen ein ganz neues Land, jener daſſelbe in ſeiner Ausbreitung wie in zarten fernen Umriſſen mit dem Teleſkop des Sternenbeobachters entdeckend, mistrauiſch prüfend, mit unermüdlicher Geduld in unabläſſigen Wiederholungen meſſend, rechnend, vergleichend, dieſer in daſſelbe perſönlich bis zur äußerſten Grenze ſeines tropiſchen Himmels eindringend, in ſeinem blendenden Glanze ſich trunken ſonnend, denſelben mit brennendem Enthuſiasmus über das deutſche Volk ſchüttend. Wo ſolches Feuer zündete, da bildeten ſich, um den Samen aufgehen zu machen, den jene welthiſtoriſchen Helden geſäet, Gemeinden oder Schulen von fleißigen Arbeitern, welche ſich entweder mehr auf dem Felde Kant's oder auf dem von Fichte anſiedelten, je nachdem ihre Ueberzeugung, Neigung, Fähigkeit dies mit ſich brachte. Die Kantiſche Gemeinde der Geiſter iſt die beiweitem ausgedehntere. Sie konnte dieſes beſonders dadurch werden, daß ſie anfing ſich in ihrer weiteren Ausbreitung immer mehr mit einer bloßen Popularphiloſophie des Herzens auszuſöhnen, und dadurch allen Verſuchen eines bloßen gutgemeinten und dilettantiſchen Philoſophirens mit geduldiger Toleranz den in ihrer Mitte geſuchten

Platz nicht zu misgönnen. Die Fichtiſche Gemeinde iſt die kleinere und engere, welche es mit ihren Anforderungen an den reinen Begriff im Allgemeinen ſtrenger nahm, und darum gleichſam die gelehrte Höhe oder die Ariſtokratie des Denkproceſſes bildet. In neuer Zeit beginnt ſich dieſer Unterſchied mehr auszugleichen, indem ſich Mittelglieder bilden. Die Hegelſche Schule hat in ihrer jüngſten Richtung bereits förmlich die Erbſchaft einer älteren Popularphiloſophie allgemeiner Gefühlsaufklärung angetreten, während im entgegengeſetzten Lager ein dem Fichtiſchen ähnlicher Rigorismus des reinen Denkens in Geſtalt der Herbartiſchen Schule immer mehr um ſich greift.

Literatur.

Die bisherigen Darſtellungen einer Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant ſind theils im Zuſammenhange mit der früheren Geſchichte der Philoſophie, theils abgeſondert von derſelben gegeben worden, und das letztere wiederum entweder in überwiegend darſtellender oder überwiegend beurtheilender Weiſe.

In fortlaufender Anknüpfung an die Darſtellung der früheren Geſchichte findet man ſie in:

Tennemann, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie, bearbeitet von Wendt. Leipzig, 1829. Zu Ende.

Rixner, Handbuch der Geſchichte der Philoſophie. Zweite Auflage. Sulzbach, 1829. In des dritten Bandes zweiter Hälfte.

E. Reinhold, Geſchichte der Philoſophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung. Dritte Auflage. Jena, 1845; wo ſie den ganzen zweiten Band füllt.

Derſelbe, Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie. Dritte Auflage. Jena, 1849; wo ſie die zweite Hälfte des Ganzen bildet.

Hegel, Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie, herausgegeben von Michelet. Zweite Aufl. Berlin, 1840—44. Im dritten Theil zu Ende.

Fries, Geſchichte der Philoſophie, dargeſtellt nach den Fortſchritten ihrer wiſſenſchaftlichen Entwickelung. Jena, 1837—40. Im zweiten Theil zu Ende.

Sigwart, Geſchichte der Philoſophie vom allgem. wiſſenſchaftlichen und geſchichtlichen Standpunkt. Stuttgart und Tübingen, 1844. Im dritten Band.

Schwegler, Geſchichte der Philoſophie im Umriß, ein Leitfaden zur Ueberſicht. Stuttgart, 1848; wo ſie die ganze zweite Hälfte bildet.

In abgeſonderter Geſtalt aber in folgenden Darſtellungen:

Braniß, Geſchichte der Philoſophie von Kant bis auf die gegenwärtige Zeit. Zwei Bände. Breslau, 1837.

Chalybäus, Hiſtoriſche Entwickelung der ſpeculativen Philoſophie von Kant bis auf Hegel. Dresden, 1837. Dritte Auflage. 1843.

Michelet, Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland von Kant bis auf Hegel. Zwei Bände. Berlin, 1837—42.

Derſelbe, Entwickelungsgeſchichte der neueſten deutſchen Philoſophie mit beſonderer Rückſicht auf den Kampf Schelling's mit der Hegelſchen Schule. Berlin, 1843.

J. H. Fichte, Charakteriſtik der neueren Philoſophie. Zweite verm. Auflage. Sulzbach, 1841. (Geht von Descartes und Locke bis auf Hegel.)

Mirbt, Kant und ſeine Nachfolger. Erſter Theil. Jena, 1841. (Eine unvollendete Arbeit, enthaltend eine umfaſſende Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie.)

Biedermann, Die deutſche Philoſophie von Kant bis auf unſere Zeit. Zwei Bände. 1842.

Ulrici, Geſchichte und Kritik der Principien der neueren Philoſophie. 1845.

Erdmann, Die Entwickelung der deutſchen Speculation ſeit Kant. Erſter Theil. 1848.

Deutſchlands Denker ſeit Kant. In gemeinfaßlicher Darſtellung. Deſſau, 1851.

Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'à nos jours, par le baron Barchou de Penhoën. Zwei Bände. Paris, 1836.

A. Ott, Hegel et la philosophie Allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie Allemande depuis Kant. Paris, 1843.

Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philosophie de Kant. Paris und Hamburg, 1844.

Willm, Histoire de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. Vier Theile. Paris, 1846—49.

Die angeführten Darſtellungen verfolgen zum Theil ſehr verſchiedenartige Zwecke. Bei Rixner, Fries und Hegel nimmt die Philoſo-

phie seit Kant einen verhältnißmäßig geringen Theil des Ganzen ein, bei Reinhold und Schwegler ist ihr die volle Hälfte gewidmet. Offenbar erblickten also jene in der Geschichte der neuesten Philosophie mehr den an zeitlicher Ausbreitung unbeträchtlichen Theil, diese mehr den alleinigen Zweck, um dessentwillen das Ganze da ist. Dabei verfolgen die Darstellungen mehr oder weniger die Interessen verschiedener speculativer Standpunkte. Hegel's Darstellung ist unabsichtliche, die spätere von Michelet absichtliche Parteischrift gegen Schelling. Chalybäus faßt, wie wir, die Systeme als zusammengehörige Glieder des Einen großen unsere Zeit bewegenden Grundgedankens, legt aber dessen Schwerpunkt nicht, wie wir, in Kant, sondern vertheilt ihn an Hegel und Herbart. Fichte, welcher einen ähnlichen Gang nimmt, gesteht der Herbartischen Methode nicht den Grad der Wichtigkeit für die Zukunft zu, welchen Chalybäus und auch wir ihr einräumen. Dagegen findet zwischen ihm und Chalybäus eine Uebereinstimmung in dem Punkte statt, daß beide den transscendenten Standpunkt innerhalb der Wissenschaftslehre festhalten, und auf Grund dieser Anschauung die abschließende Epoche in unserer Philosophie in die Zukunft hinausschieben, während vom Hegelschen, Friesschen und Kantischen Standpunkte aus dieselbe als eine bereits in der Vergangenheit liegende angenommen wird. Willm's Darstellung, gekrönt 1845 von der Pariser Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften, ergeht sich in größter Ausführlichkeit in Mittheilungen aus den Schriften der deutschen Philosophen. Nächst ihm Reinhold. Biedermann steht auf dem praktischen Standpunkt, ermuntert die Philosophen, ins praktische Leben und die allgemeinen Interessen einzugreifen. Mit Recht. Denn der Philosophie gebührt die Herrschaft. Die in Dessau 1851 anonym erschienene gemeinfaßliche Darstellung der Denker seit Kant sucht die Resultate der Philosophie zu populariſiren, wobei sie indessen alles übrige nur als Vorbereitung des Hegelschen Standpunktes aufzufassen weiß.

Was das Verhältniß der Kantischen Philosophie zur Gegenwart betrifft, so finden wir unsere Ansicht davon in folgender Abhandlung Weiße's ausgesprochen:

In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede von Ch. H. Weiße. Leipzig, Dyk. 1847.

LIBRARY
UNIVERSITY
CALIFORNIA

Kant's Leben und Schriften.

Immanuel Kant wurde geboren den 22. April 1724, in demſelben Jahre mit Klopſtock, und ſtarb den 12. Februar 1804. Sein Leben war das einförmige eines ſtillen Forſchers, der nie über ſieben Meilen weit (Pillau) die Mauern ſeiner Vaterſtadt Königsberg überſchritt, auf eheliches Glück verzichtete, und auf dem langſamſten und mühſamſten Wege ſich zu der Stellung emporarbeitete, welche ihm Muße und Ruhe zur Ausführung ſeiner kühnen Entdeckungsfahrt in den gefahrvollen Wüſten der Metaphyſik und Moral geſtattete. Seine Familie ſtammt aus Schottland, dem Vaterlande Humes. Sein Vater war Sattler, ein Mann von ſtrenger Rechtſchaffenheit. Nachdem Kant Theologie ſtudirt, dabei aber auch die Mathematik und Phyſik nicht vernachläſſigt hatte, wurde er zuerſt Hauslehrer in mehreren Familien, ſodann 1755 Docent der Philoſophie, und übernahm 1766 daneben den Poſten eines Unterbibliothekars. 1770 erhielt er die Profeſſur in Logik und Metaphyſik, fungirte 1786 und 1788 als Rector der Univerſität, wurde 1787 in die Berliner Akademie aufgenommen, und ſtarb, ohne einen andern Titel außer dem des Profeſſors bekommen zu haben, als Senior der philoſophiſchen Fakultät. In ſeiner Jugend hielt ihn die Kleinheit ſeines Vermögens zweimal ab, eine ſchon angeſponnene und von beiden Theilen gewünſchte Verbindung einzugehen, und ſo blieb er dann Cölibatär gleich Newton, Leibnitz und Spinoza.

Obgleich ſich in den früheren zerſtreuten Schriften dieſes Mannes ſchon Vieles von dem Ideengange verräth, welchen er ſpäter nahm, ſo iſt doch die Ausarbeitung ſeines philoſophiſchen Syſtems die Arbeit des ſpäteren Lebens vom funfzigſten Jahre an geweſen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche 1781 erſchien, wurde (zufolge brieflicher Mit-

theilung an Schütz) innerhalb eines Zeitraums von vier Jahren niedergeschrieben, und es folgten darauf die beiden anderen Kritiken in ziemlich rascher Folge. Durch diese späte Findung einer abgerundeten und mittheilsamen Form für lange gehegte und erwogene Bestrebungen erklärt sich das Räthsel, daß Kant niemals sein eigenes System auf dem Katheder vorgetragen hat, sondern seine Fachcollegia als Professor der Logik und Metaphysik nach den Meyerschen Compendien las, wobei er in den nicht übereinstimmenden Punkten sich mit derselben Rolle eines Skeptikers und Opponenten gegen gewisse Irrthümer des Dogmatismus begnügte, welche wir auch in seinen Schriften beobachten können. Gleichwol fand es Kant damals noch nicht für gut, sich gänzlich aus dem Verbande der Wolffischen Schule zu lösen, deren systematische Lehrform auch noch in späteren Jahren als ein Muster formaler philosophischer Strenge von ihm fortwährend gepriesen und dem Dilettantismus einer damals in die Mode kommenden sensualistischen Popularphilosophie vorgezogen wurde. Man hat sich daher die philosophische Entwickelung dieses großen Geistes als eine von Jahr zu Jahr wachsende Opposition gegen den Wolffischen Dogmatismus vorzustellen, welchen er selbst als Lehrer mit vertrat, und wegen seiner den Geist an strenge Consequenz gewöhnenden Methode fortwährend hochschätzte, während das Zeitalter gerade aus Ueberdruß am strengen Denken immer mehr sich der flüchtigen Zerstreuung einer oberflächlichen Philosophie des common sense in die Arme warf. Ihm als Todfeind aller seichten Popularphilosophie blieb, als er sich in seinem Innern genöthigt fand, den Boden des Wolffischen Dogmatismus ganz zu verlassen, keine andere Wohl, als den consequenten und strengen Sensualismus Hume's zu ergreifen, welchen er vollendete und eben durch die strenge Vollendung überwand. Um dabei seine akademische Wirksamkeit zu vergrößern, lehrte er physische Geographie, sowie auch pragmatische Anthropologie in mehr populär gehaltenen Vorträgen, welche zeit seines Lebens vorzüglich geschätzt und besucht wurden.

Kant war von kleiner Statur und sehr zartem Körperbau, dabei gesprächig, wohlthätig und erkenntlich. Er zeigt sich in seinen ethischen Schriften als einen Anhänger der Grundsätze strengster Rechtschaffenheit, die er im Leben mit einer Pünktlichkeit, welche an Pedanterie grenzte, durchzuführen bestrebt war. Er pflegte in dieser Hinsicht gern den Denkspruch des Stoicismus im Munde zu führen:

Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Ueberhaupt war er ein Freund von didaktiſcher Poeſie, wenn ſie moraliſchen Gedanken Kraft und Wärme zu leihen verſtand, wie er dies bei der Poeſie Haller's ſchätzte, dagegen war er ein abgeſagter Feind aller Rhetorik, in der er nichts zu erblicken wußte, als ein Werkzeug, um unzuverläſſigen Meinungen einen Anſchein von Wahrheit zu geben. Er liebte eine heitere Geſelligkeit, und galt ſelbſt als ein geiſtreicher Geſellſchafter. Sein liebſtes Vergnügen während ſeiner ſpäteren Lebensjahre beſtand darin, alle Tage einige alte Freunde der Reihe nach herum an ſeine Mittagstafel zu laden, und ſich mit ihnen über die großen Tagesereigniſſe, beſonders den Verlauf der damaligen franzöſiſchen Revolution zu unterhalten. Dagegen redete er niemals unter Freunden von ſeiner Philoſophie, und dieſelbe ſchien, während ſie die Hauptunterhaltung unter allen gebildeten Männern Deutſchlands war, aus ſeinem eigenen Hauſe verbannt zu ſein. Denn er hatte ſich bei dem großen Abſtand zwiſchen ſeinen in die Tiefe gehenden Beſtrebungen und dem in die Breite gehenden Streben des Zeitalters ſo ſehr gewöhnt, die Laſt ſeines Innern ganz allein zu tragen, daß er im ſpäteren Alter mit dieſer zuletzt lieb gewonnenen Gewohnheit fortfuhr, ohne irgend jemanden zum Zeugen und Theilnehmer ſeiner geheimen Arbeit zuzulaſſen, als das ganze Menſchengeſchlecht und die abſolute Oeffentlichkeit. Auch fühlte er durch ſein ſpät begonnenes großes Unternehmen eine ſolche Laſt der Ausführung auf ſeine Schultern gehäuft, daß er Alles gefliſſentlich mied, was ihn zerſtreuen und unterbrechen konnte. Er las faſt keine von allen den Schriften, in denen ſeine Principien zwanzig Jahre hindurch entweder angegriffen oder vertheidigt und weiter entwickelt wurden, wußte es dagegen mit dankbarer Anerkennung zu ſchätzen, als Reinhold es unternahm, mit einer Darſtellungsgabe, welche ihm ſelbſt verſagt war, den für das Leben fruchtbaren Kern und Zweck ſeiner Philoſophie der Nation für Verſtand und Gefühl näher zu legen, und ſo dem Arzt zu dem Patienten, der des Arztes bedurfte, den Weg zu bahnen. Die Angriffe Eberhard's und Herder's waren die einzigen, die er einer Antwort gewürdigt hat. In den letzten Lebensjahren wurden ihm die Beſuche neugieriger Fremden, welche den weltberühmten Mann zu ſehen kamen, höchſt läſtig, und er pflegte dieſelben nur ſtehend an der Thür ſeines Zimmers mit we-

nigen Worten abzufertigen. Für den ſüßen Duft des Weihrauchs mangelte ihm ebenſo ſehr der Sinn, als er die Oberflächlichkeit blos dialektiſcher Angriffe gegen einen aus Beobachtung und Kritik geſchöpften Thatbeſtand verachtete. Obgleich ſeine Lehre den Vorurtheilen einer damaligen orthodoxen Theologie ſo ſchroff entgegentrat, daß man ihn den Allzermalmer nannte, ſo iſt ihm doch daraus keine weitere perſönliche Anfechtung erwachſen, als daß ihm nach Erſcheinen ſeiner Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft 1794 von Seiten des Miniſteriums Wöllner verboten wurde, nach dieſem Buche Vorleſungen vor Studirenden zu halten. Seine ſterblichen Reſte ruhen in einer offenen Halle der Königsberger Dom- und Univerſitätskirche, welche ſeine Vaterſtadt nach ihm die Stoa Kantiana genannt und mit ſeiner aus cararíſchem Marmor von Schadow gearbeiteten Büſte geſchmückt hat.

Ludw. Ernſt Borowsky, Darſtellung des Lebens und Charakters Kant's. Königsberg, 1805. — Waſianſky, Imm. Kant in ſeinem letzten Lebensjahre. Königsberg, 1805. — Jachmann, Imm. Kant, geſchildert in Briefen u. ſ. w. Königsberg, 1805. — Biographie Kant's von Schubert, in Kant's ſämmtlichen Werken. Neunter Band. 1842.

Seine Werke ſind:

Kritik der reinen Vernunft. 1781.
Kritik der praktiſchen Vernunft. 1785.
Kritik der Urtheilskraft. 1787.
Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können. 1783.
Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. 1786.
Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. 1785.
Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797.
Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. 1797.
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793.
Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. 1798.
Kant's ſämmtliche Werke. Herausgegeben von Karl Roſenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. In zwölf Bänden. 1838 fg.
Imm. Kant's kleine Schriften. Drei Bände. Königsberg und Leipzig, 1797. — Imm. Kant's früher noch nicht geſammelte kleine Schriften. Linz, 1795. — Vermiſchte Schriften, ächte und vollſtändige Ausgabe. Halle, 1799—1807. Vier Bände.

In letzter Sammlung ſind unter anderm enthalten:

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746.
Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, 1759.
Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763.
Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren. 1763.
Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes. 1763.
Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764.
Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume aus der Metaphyſik. 1766.
Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels. 1755. Vierte Auflage. 1808.
De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770. 4.
Zum ewigen Frieden, ein philoſophiſcher Entwurf. 1795.
Der Streit der Facultäten. 1798.
Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſein. Fünfte Auflage. 1851.
Von den verſchiedenen Racen der Menſchen. 1775. — Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace. 1795.
Vom erſten Grund des Unterſchiedes der Gegenden im Raum. 1786.
Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. 1786.
Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. 1784.

Kriticismus und Dogmatismus.

Die ganze der Philoſophie durch Kant gegebene und in allen aus ihm entſprungenen Syſtemen bewahrte Richtung wird am paſſendſten mit dem Namen der kritiſchen bezeichnet. Der durch Kant eröffnete kritiſche Standpunkt iſt als das Endreſultat der Geſchichte der Philoſophie zu betrachten. Der Grundunterſchied der neuen Philoſophie überhaupt gegen alle früheren Epochen iſt der, daß die alte dogmatiſch, die neue kritiſch verfährt. Die Alten warfen immer ſogleich kosmologiſche, theologiſche, pſychologiſche und ethiſche beſtimmte Fragen auf, und taſteten auf gut Glück nach deren Beantwortung umher. Dagegen begann man in umgekehrter Weiſe ſchon von Baco und Carteſius und noch mehr von Kant an, vor allem den Proceß des Erkennens zu unterſuchen, die Art und Weiſe, wie überhaupt

Erkenntniſſe zu Stande kommen, einer genauen Forſchung zu unterwerfen, d. h. kritiſch zu verfahren. Inſofern als dieſes Beſtreben ſchon mit Baco und Carteſius auffallend eintritt, verdienen dieſe vorkantiſchen Syſteme ſchon nicht mehr im ſtrengſten Sinne den Namen des Dogmatismus, wol aber verdienen ſie ihn in Bezug auf die weit höhere Schärfung der kritiſchen Methode durch Kant. Dogmatismus und Kriticismus ſind relative Ausdrücke in Beziehung darauf, ob im philoſophiſchen Forſchen wild und roh, oder nach der hier einzig zuläſſigen Methode mit vollkommenem Bewußtſein derſelben verfahren wird. Dieſe Methode iſt die Unterſuchung des Erkenntnißproceſſes. Die einander widerſprechenden Verſuche einer bis in die Tiefen des Daſeins feſten und genügenden Erkenntniß der Dinge haben im Verlauf der Geſchichte der Philoſophie zu der Einſicht geführt, daß nur durch eine genaue Erforſchung der Art und Weiſe des Erkennens eine genaue Rechenſchaft über die Natur des Erkannten gegeben werden könne. Dies war ſchon eine mit dem Anfange der neueren Speculation im Allgemeinen gewonnene Einſicht, nach welcher ſich die Syſteme gemäß den verſchiedenen Anſichten vom Erkenntnißproceß in Syſteme des Senſualismus und Syſteme der angeborenen Ideen unterſchieden. Kant aber brachte dieſe Beſtrebungen zum Gipfel der Vollkommenheit, indem er es unternahm, die im Wolffiſchen Syſtem aufs neue eingetretene dogmatiſche Stockung in Deutſchland durch den kritiſchen Fluß des Denkens, durch die Zerlegung des Erkenntnißproceſſes in ſeine letzten Beſtandtheile für immer aufzulöſen. Tiefer kann nicht auf die letzten Gründe deſſen, was erkannt wird, zurückgegangen werden, als durch die kritiſche Methode Kant's und ſeiner Nachfolger.

Zwar begann auch ſchon im Alterthum der Standpunkt einer Unterſuchung des menſchlichen Erkenntnißproceſſes, aber dort nur erſt in Geſtalt des Skepticismus, dieſes gefürchteten Feindes, welchem zwar kein Syſtem Stand hielt, welcher aber in ſich zu ſchwach war, ſich als eine durchgeführte Anſicht der Dinge nicht nur polemiſch, ſondern auch poſitiv aufbauend zu behaupten. Zwar machte ſchon Sokrates hierzu einen Verſuch, welcher aber mislang. Von Kant an gibt es keinen eigentlichen, d. h. keinen blos negativen und polemiſchen Skepticismus in der Philoſophie mehr, weil das Syſtem Kant's ſelbſt der vollendete und dadurch poſitiv gewordene Skepticismus iſt. Dieſer

vollendete Skepticismus iſt die Methode, alle Erkenntniſſe in den Proceß des Erkennens aufzulöſen. Dies eben heißt Kriticismus.

Der Dogmatiker kümmert ſich nicht um den Proceß des Erkennens. Er glaubt die Dinge nicht nur ſo zu ſehen, wie er ſie erkennt, ſondern auch ſo, wie ſie vor aller Erkenntniß und ohne alle Erkenntniß ſind, und ſpricht in dieſem zuverſichtlichen Sinne ſo lange von ſeinen Körpern, Seelen, Atomen, Kräften, Stoffen, bis ihn der Skeptiker aufmerkſam macht, daß Vieles von dieſem ihm ſo, wie er es ausſpricht, nur zu ſein ſcheint ohne zu ſein. Der ſenſualiſtiſche Dogmatiker glaubt das Weſen der Dinge unmittelbar durch den Sinn zu erfaſſen, der ſpiritualiſtiſche Dogmatiker durch die angeborenen Ideen. Der Kritiker weiß, daß dem nicht ſo iſt, weil er genauer zuſieht, als der Dogmatiker. Er findet, daß er unmittelbar nur weiß von Erkenntniſſen, Anſchauungen, Trieben, Empfindungen und Gedanken, ſodann aber erſt mittelbar durch eine Verknüpfung dieſer Elemente des Erkennens von Körpern, Seelen, Stoffen und Kräften. Während daher jene Urelemente ihm zu Grundthatſachen der Wiſſenſchaft werden, verwandeln ſich ihm die Grundbegriffe des Dogmatikers in lauter wiſſenſchaftliche Probleme.

Vorbereitungen zur Kantiſchen Kritik.

Um die philoſophiſche Arbeit auf dieſen Standpunkt gründlichſter Erfahrung hinzuleiten, war der im vorigen Jahrhundert entbrannte Streit zwiſchen den Senſualiſten und den Anhängern der angeborenen Ideen die nächſte Vorbereitung und das Mittel. Die Anhänger der angeborenen Ideen verließen ſich überall auf Nominaldefinitionen, die Senſualiſten auf die Handgreiflichkeit der Sinnerkenntniß. Zwiſchen ſie trat Kant in die Mitte.

In der durch Carteſius und Leibnitz ausgebildeten Philoſophie der angeborenen Ideen dauerte eine verfeinerte mittelalterliche Scholaſtik fort. Vorzüglich hatte ſich dieſe ſcholaſtiſche Art unendlicher dogmatiſcher Beruhigung durch das auf Leibnitz gegründete Schulſyſtem Wolff's (1679—1754) in behaglicher Breite über den deutſchen Geiſt gelegt. Dieſe Wiſſenſchaft hielt ſich in der Regel mehr an Worte, als an Sachen, und war bei ſchwierigen Fragen jederzeit bereit, ſich mit der Auffindung irgend eines paſſenden Namens über

den ganzen Thatbeſtand vollſtändig zu beruhigen. Durch den Namen eines ens cogitans glaubte man die Seele ebenſo erſchöpft zu haben, als durch den eines ens extensum den Körper, und durch den einer harmonia praestabilita den Zuſammenhang beider, und es entſtand ſo aus lauter hohlen Worten von neuem daſſelbe, was Baco in Beziehung auf die frühere Scholaſtik eine scientia ad garriendum promta, ad generandum invalida et immatura genannt hatte. Gegen dieſe Art und Weiſe hatte der durch Baco und Hobbes begründete Senſualismus, welcher überall von den Worten und hohlen Definitionen weg auf die Anſchauung der Sache ſelbſt, auf ſinnliche Erfahrung drang, und nur allein aus dieſer die Wiſſenſchaft gebildet haben wollte, ſeine volle Berechtigung. Der Senſualismus pflanzte ſich von England nach Frankreich und Deutſchland fort, und war ſchon im Begriff, als eine leichte und bequeme Lehre des common sense oder der unreflectirten und undurchdachten Empfindung ſich an die Stelle des Schuldogmatismus zu ſetzen, wie er es in Frankreich und England bereits gethan hatte, als Kant ihm plötzlich mit gebieteriſcher Stimme auf halbem Wege ſtill zu ſtehen gebot, indem er ihm das Joch einer nothwendigen Einſchränkung auflegte, während er den Schuldogmatismus der angeborenen Ideen vollends vernichtete.

Kant hat gegen den Senſualismus die Doppelſtellung, daß man in ihm ebenſo ſehr einen Bekämpfer, als einen Vollender deſſelben erblicken kann. Inſofern der Senſualismus nach einer Erkenntniß aus reiner Erfahrung ſtrebt, bemüht er ſich um das Ziel, deſſen Erreichung die kritiſche Philoſophie ſelbſt iſt, inſofern er aber ohne genauere Prüfung ſich auf die bloße Empfindung verläßt, wird er von der kritiſchen Methode bekämpft. Wenn Kant's Kritik ein dem Senſualismus geliefertes entſcheidendes Treffen genannt zu werden verdient, ſo ſteht Kant doch andererſeits dem Schuldogmatismus gegenüber ſelbſt ganz auf ſenſualiſtiſchem Boden der reinen Erfahrung. Im Kreiſe der ſenſualiſtiſchen Speculation wird die That Kant's vorbereitet und zur Reife gebracht, an dieſen Kreis ſchließt ſich Kant's Kritik ſelbſt an als das letzte Glied einer Kette, welche Kant dadurch, daß er ſie beſchließt, zugleich ſprengt. Man kann daher zum Gedankengange Kant's nicht gelangen, ohne daß man ſich zuvor in den vorbereitenden Ideenkreis der Senſualiſten verſetzt hat.

Baco von Verulam (1561 — 1626) drang zuerſt im Allgemeinen darauf, alle Wiſſenſchaft ausſchließlich auf Erfahrung und Experiment zu gründen. Er beſtritt die Erkenntniß aus bloßen Begriffen und machte Vorſchläge, die Naturphänomene durch Verſuche wie durch ein inquiſitoriſches Verfahren von verſchiedenen Seiten her zugleich ins peinliche Verhör zu nehmen. Die Vernunft als das Vermögen der bloßen Begriffe gleiche für ſich allein einem trügeriſchen Spiegel, welcher die Formen der Dinge verfälſche, verdrehe und mit eigenen Zuthaten entſtelle. (Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam Naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. Instaur. magn. Aphor. XLI.)

Baco De dignitate et augmentis scientiarum. 1605. Novum organum scientiarum. 1620.

Der Entſchluß, den von Baco gewollten Boden reiner Empirie ſyſtematiſch zu ordnen und zu vollenden, wurde bei Hobbes die Triebfeder der Gründung eines materialiſtiſchen, bei Locke eines dualiſtiſchen, bei Berkeley eines idealiſtiſchen und bei Hume eines ſkeptiſchen Standpunktes. Mit dieſen Männern traten die verſchiedenen Möglichkeiten der ſenſualiſtiſchen Denkweiſe, welche in Baco noch unentſchieden ſchlummerten, vollſtändig und erſchöpfend hervor. Und zwar bezeichnet hier der Skeptiker Hume den Höhenpunkt, von wo aus die ſenſualiſtiſche Speculation ſich in zwei Wege ſchied, einerſeits in den Weg ihrer Steigerung und Berichtigung in Kant, andererſeits in den Weg ihrer Ermattung und Erſchlaffung in Thomas Reid und den übrigen Schottiſchen Philoſophen.

Mit Hobbes (1588 — 1679) trat die erfahrungsmäßige Speculation auf den Standpunkt des entſchiedenen Materialismus. Hobbes hegte keinen Zweifel daran, daß wir durch die Sinnempfindung nichts anderes erkennen, als nur körperliche Dinge, und dies zwar ſo, wie ſie an ſich ſind. Die Sinnempfindung iſt ihm die einzige Quelle des unmittelbaren und wahren Wiſſens, deſſen Gegenſtand allein das materielle Daſein iſt. Alles Uebrige iſt bloßes aus ihm zu erklärendes Phänomen. Dieſe Art des Senſualismus wurde beſonders dadurch populär, daß ſpäter in Frankreich Condillac (1715 — 1780), Helvetius (1715 — 1771) u. a. ſich ihrer mit Geiſt annahmen. Es iſt dies der Sensualismus vulgivagus, als diejenige Art, welche ſich dem unwiſſenſchaftlichen Denken durch Handgreiflichkeit und Faßlichkeit am leichte-

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ſten empfiehlt. So war ſie auch der erſte entſchiedene Standpunkt, auf den der Senſualismus verfiel, um ſich von da in Locke, Berkeley und Hume in feinere und durchdachtere Stellungen hinaufzubegeben.

Thom. Hobbes On the nature of man. 1650. De homine. 1655.

Locke (1632—1704) trennte ſich von dieſem Materialismus weſentlich dadurch, daß er außer den Senſationen der äußeren Sinne, aus denen wir die Kenntniß der Körperwelt ſchöpfen, noch ebenſo unmittelbare Senſationen eines inneren Sinnes annahm, durch welche eine gänzlich von jener verſchiedene Natur, die Natur der Seele, auf eine ebenſo erfahrungsmäßige Weiſe erkannt werde. Hiernach gibt es dann zwei von einander gänzlich verſchiedene Weſenreiche, nämlich Körper und Seelen, beide erfahrungsmäßig durch Senſationen, äußere und innere, erkennbar. Dieſer Dualismus hat mit der Zeit in England ebenſo ſehr die Herrſchaft der populären Meinung an ſich gezogen, wie der Materialismus während des vorigen Jahrhunderts in Frankreich. Denn dieſer Dualismus war es, auf welchen die Philoſophie in England zuletzt wieder ermüdet zurückſank in Geſtalt einer Theorie des common sense, nachdem der Senſualismus in Berkeley und Hume einen höhern Proceß eingeleitet hatte, welcher nicht in Oxford und Edinburg, ſondern in Königsberg ſeinen entſcheidenden Urtheilsſpruch fand.

John Locke Essay concerning human understanding. 1684.

Berkeley, Biſchof von Cloyne (1684—1753), hat das Verdienſt, zuerſt die richtige Conſequenz aus dem Standpunkt des Senſualismus gezogen zu haben, daß er die Körperwelt leugnete, welches nicht ſo verſtanden werden darf, als habe er aller Vernunft entgegen die vorhandene Körperwelt als nicht vorhanden angenommen, ſondern nur in dem Sinne, daß er in ihr weiter nichts, als ein wirklich vorhandenes Erkenntnißphänomen erblickte, und zwar aus dem Grunde, weil wir, ſobald wir etwas weiteres, als nur dieſes von ihr ausſagen, in Behauptungen gerathen, welche über den Standpunkt der reinen Erfahrung weit hinübergehen. Denn der Standpunkt der reinen und unmittelbaren Erfahrung liefert uns nur Senſationen oder Empfindungen, Senſationen ſind aber etwas ganz anderes, als Körper und körperliche Eigenſchaften. So z. B. hat die Empfindung des Schalles gar keine Aehnlichkeit mit der Geſtalt und dem Rhythmus der Luftſchwingungen, welche die ihm entſprechenden körperlichen Eigen-

ſchaften ſein ſollen, dazu geht der Begriff der Luftſchwingung in der Erfahrung der Empfindung des Schalles nicht vorher, ſondern folgt ihr erſt nach als ein künſtliches Erzeugniß unſeres Verſtandes. Ueberhaupt entſpringt der Begriff des Körpers und der körperlichen Eigenſchaft immer erſt aus einer Combination und vielfachen Umwandlung der unmittelbaren Senſationen in Gedanken, iſt alſo jedenfalls ein Kunſtprodukt des Verſtandes und nicht die gewollte und durch combinirendes Denken noch unverkünſtelte Unmittelbarkeit der Erfahrung. Man muß alſo entweder den Standpunkt der reinen und nackten Erfahrung aufgeben, oder man muß die Senſation für das Gewiſſe, den Körper aber für das Ungewiſſe und Problematiſche im Reiche der Exiſtenz gelten laſſen, für ein Artefact des Erkennens, an deſſen Priorität man nur ſo lange glauben kann, als man den Weg ſeiner Entſtehung nicht kennt. Da nun Berkeley ſich zum Aufgeben des ſenſualiſtiſchen Standpunktes in keiner Weiſe verſtehen mochte, ſo blieb ihm nichts anderes übrig, als in alle Conſequenzen dieſes Standpunktes unbedingt einzugehen.

Berkeley Treatise on the principles of human knowledge. 1710.

Hume (1711—1776) ſchritt noch weiter auf dem von Berkeley eingeſchlagenen Wege vor, und zertrümmerte alle Reſte gewohnheitsmäßiger Vorurtheile, welche Berkeley noch entweder ſchonungsvoll oder unachtſam hatte unangetaſtet gelaſſen. Nicht nur daß der Wahn eines primitiven und einfachen Begriffes der Körperlichkeit im Chaos der Senſationen unterſank, ſondern die Begriffe von ſelbſtſtändigen Dingen oder Subſtanzen überhaupt, ſowie von Urſachen und Wirkungen brachen als unhaltbar zuſammen. Es trat ein gänzlicher Umſturz aller bisher aus Gedankenloſigkeit feſt geglaubten Begriffe ein. Die Gewißheit der Mathematik wurde zum Räthſel, der Zuſammenhang der Naturgeſetze zum Paradoxon, die Annahme einer die Vorſtellungen hervorbringenden Subſtanz zum unſichern Problem. Es ſchien in keinem Falle eine Sicherheit vorhanden, vorauszuſagen, daß unter gewiſſen Umſtänden etwas erfolgen werde, oder daß gewiſſe Eigenſchaften in nothwendigem Zuſammenhange unter einander ſtünden, indem bei allen ſolchen Urtheilen der Urtheilende gar nichts anderes für ſich zu haben ſchien, als die bloßen Aſſociationsgeſetze der Vorſtellungen, die bloße Gewohnheit, das einmal mit einander Verknüpfte auch wiederum aufs neue mit einander zu verknüpfen.

David Hume Treatise on human nature. 1738. Inquiry concerning human understanding. 1748.

Das Unbehagen, ſich an dieſem ſpeculativen Orte aufzuhalten, iſt groß. Hier mußte entweder ſchüchtern und mit halben Maßregeln aufs neue zurückgewichen oder weiter bis zu völlig neuen Scenen vorgedrungen werden. Das erſte that die Philoſophie in England, das letztere in Deutſchland. Kant rühmte es von Hume, daß derſelbe zuerſt ihn aus ſeinem dogmatiſchen Schlummer gerüttelt habe. Er beantwortete dieſe unſanfte Anregung damit, daß er die Grundgeſetze der Verknüpfung unter den Senſationen entdeckte, welche ſeinem großen Vorgänger verborgen geblieben waren. Mit der Entdeckung dieſer Grundgeſetze war aber freilich ſogleich der ganze Senſualismus widerlegt.

Kant faßte den Boden zu ſeiner Unterſuchung an der ſchwachen Stelle der Humeſchen Theorie, wo dieſelbe mit dem Beſtehen der exacten Wiſſenſchaften, wie z. B. der Mathematik, in einen unvermeidlichen Zuſammenſtoß geräth. Stellt ſich nämlich heraus, daß der Standpunkt des Senſualismus oder der nackten Erfahrung mit irgend einer wiſſenſchaftlichen Evidenz überhaupt nicht beſtehen kann, ſo folgt daraus unmittelbar, daß, damit irgend eine wiſſenſchaftliche Evidenz, irgend ein wirkliches Erkennen zu Stande komme, der Standpunkt der bloßen Erfahrung niemals hinreiche, ſondern immer noch etwas anderes hinzu erfordere, das nicht Erfahrung ſei. Mit dieſer Ueberlegung trennten ſich die Begriffe von Wahrheit und Erfahrung, welche ſich der Senſualismus fortwährend als ein und daſſelbe gedacht hatte; die Erfahrung erſchien nicht mehr als Wahrheit ſchlechthin, ſondern nur als ein Beſtandtheil der Wahrheit. Der entgegengeſetzte Beſtandtheil war nun zu ſuchen.

Die Gegner des Senſualismus hatten dieſen andern Beſtandtheil der Erkenntniß die angeborenen Ideen genannt. Das war aber nur ein hohler Name für eine gänzlich unbekannte Größe, ganz darin ähnlich dem Namen eines common sense, womit eine wirkliche Wiſſenſchaft nichts anfangen konnte, weil darin alles genaue Erfahren abgeſchnitten war. Die Sache mußte alſo ganz von vorn unterſucht werden.

Da fand ſich denn, daß alle Erkenntniß, welche ſich in allgemeinen und nothwendigen Urtheilen ausſpricht, eben durch dieſe Eigenſchaft die bloße Senſation überſchreitet. Denn die Senſation gibt nur das an die Hand, was geſchieht, niemals aber das, was

geſchehen muß, ſie gibt nur das, was in einer gewiſſen Anzahl von Fällen, niemals aber das, was in allen Fällen ohne Ausnahme geſchieht. Bringe ich alſo den Stoff einer Empfindung in die Form eines ſolchen Urtheils, ſo darf ich, ohne der Richtigkeit des Urtheils irgend zu nahe treten zu wollen, doch niemals dabei vergeſſen, daß es einzig und allein der Stoff des Urtheils war, welcher mir von außen durch die Erfahrung zukam, während ich die Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche das Urtheil ausdrückt, niemandem anders als mir ſelbſt verdanke.

Wenn z. B. jedermann mit der größten Zuverſicht darüber einig iſt, daß alle Menſchen ſterben müſſen, oder daß die aufgegangene Sonne auch jedesmal nach Durchmeſſung einer gewiſſen Bahn am Himmel wieder untergehen wird, ſo wird der ſo Urtheilende dabei von der unmittelbaren Erfahrung nur in ſehr geringem Maße unterſtützt. Die Empfindung nebſt dem Gedächtniß liefert ihm nur eine beſtimmte Anzahl bisher vorgekommener Fälle. Wenn er ſich nun herausnimmt ein Urtheil zu fällen über etwas, das er nie erfahren wird (nämlich über alle Fälle) oder über etwas, das er niemals erfahren kann (nämlich über alle möglichen Fälle), ſo braucht ihm zwar der Ausſpruch ſeiner unaustilgbaren Zuverſicht keineswegs verkümmert zu werden, er muß ſich aber dabei nur erinnern, daß er nicht durch den Stoff der Erfahrung von außen her, ſondern durch ſeine eigene Thätigkeit des Urtheilens von innen her ſich gezwungen ſieht eine ſolche Zuverſicht zu haben.

Das vorwiſſenſchaftliche Bewußtſein nennt ſolche Sätze, wie die angeführten, ſchlechthin Erfahrungsſätze, in dem irrthümlichen Wahn, daß ſie gänzlich, ſowol was ihren Inhalt, als was ihre Form betrifft, aus der Erfahrung geſchöpft ſeien. Damit verlegt es auch ebenſo irrthümlich die ganze Zuverſicht, womit ſolche Sätze ausgeſprochen werden, in die Außenwelt, und ſucht draußen, außer ſich ſelbſt, den Zwang und die Gewißheit, womit wir uns zu ihnen getrieben fühlen. Andererſeits wurde der conſequente Senſualismus in Hume, ſobald er in der reinen Empfindung allen zureichenden Grund zu ſolchen Urtheilen mangeln ſah, hierdurch gänzlich irre an der Exiſtenz eines ſolchen Zwanges überhaupt, und leugnete denſelben darum, weil er ſich im Princip des Senſualismus nicht vorfand. Aber derſelbe Zwang als die Nöthigung, in gewiſſen Fällen ſchlechthin allgemeine und nothwendige

Urtheile zu fällen, verlor ſich darum noch nicht aus der Welt, weil man den Wohnſitz, in welchem man ihn irrthümlich aufgeſucht hatte, leer fand.

Indem Kant an der Thatſache einer innern Nöthigung des Urtheilens feſthielt, dieſelbe aber als einen der Empfindung entgegengeſetzten Factor im Proceß des Erkennens aufwies, ſprengte er die Feſſeln des Senſualismus, und zwar vom Standpunkte der reinen Erfahrung aus. Er nannte dabei die Senſation als den äußern Factor im Erkenntnißproceß das A posteriori, dagegen die Thätigkeit des Urtheilens nebſt ihrem inwohnenden Geſetz, als den innern Factor das A priori in dieſem Proceß, ſodaß das A posteriori oder die Receptivität des Erkennens den Stoff, aber das A priori oder die Spontaneität des Erkennens die Form der Erkenntniſſe liefert.

Idee einer Kritik der reinen Vernunft.

Wenngleich demnach alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, ſo entſpringt ſie darum doch nicht ebenfalls aus der Erfahrung. Man nenne die nicht aus der Erfahrung entſpringenden Erkenntniſſe die Erkenntniſſe a priori, und unterſcheide ſie von den empiriſchen, die ihre Quelle a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben. So iſt z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache, ein Satz a priori, obgleich nicht rein, weil Veränderung ein Begriff iſt, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

Daß wir wirklich im Beſitze gewiſſer Erkenntniſſe a priori ſind und ſelbſt der gemeine Verſtand ſich niemals ohne ſolche befindet, iſt ſo gewiß, als wir uns überhaupt zu nothwendigen und ſtreng allgemeinen Urtheilen gezwungen ſehen. Dieſe können nicht aus der Erfahrung ſtammen. Denn die empiriſche Allgemeinheit iſt immer nur eine willkürliche Steigerung vieler Fälle aus der Erfahrung zur Allheit, wie wenn ich, weil ich viele Körper ſchwer gefunden habe, mich zur willkürlichen und unbegründeten Verſicherung verſteige, daß alle Körper ſchwer ſeien. Von ſolchen empiriſch oder willkürlich allgemeinen Urtheilen unterſcheiden ſich ganz und gar die wirklich, d. h. die nothwendig allgemeinen Urtheile. Denn Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit gehören immer unzertrennlich zu einander.

Will man ein Beiſpiel aus Wiſſenſchaften, ſo darf man nur auf

ſämmtliche Sätze der Mathematik hinausſehen, welche uns das glänzendſte Beiſpiel gibt, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Will man aber ein Beiſpiel aus dem gemeinſten Verſtande, ſo kann der Satz, daß alle Veränderung eine Urſache haben müſſe, dazu dienen. Auch wäre ohne nothwendige Urtheile gar keine Erfahrung von irgend einer Gewißheit möglich. Denn wenn alle Regeln, nach denen ſie fortgeht, immer wieder empiriſch, mithin zufällig wären, ſo fiele jegliche Gewißheit fort.

Nun findet aber bei den nothwendigen oder aprioriſchen Urtheilen ein Unterſchied ſtatt. Zwar iſt die Gewalt, womit wir uns zur Anerkennung ihrer Wahrheit und Gewißheit gezwungen ſehen, bei beiden Arten derſelben gleich groß, aber die Art und Weiſe, auf welche wir uns gezwungen ſehen, iſt bei der einen eben ſo klar und faßlich, als bei der andern dunkel und räthſelhaft. Die erſteren ſind die analytiſchen, die zweiten die ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Die analytiſchen Urtheile a priori ſind die Erläuterungsurtheile, z. B. wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, wobei ich nur analytiſch aus dem Begriff des Körpers ein Merkmal hervorhebe, welches ich ſchon zuvor in ihm gedacht hatte. Hier zeigt ſich in der Thätigkeit des Verſtandes zwar ſchon ein Denkzwang, aber nur ein ſich ganz von ſelbſt verſtehender, nämlich der Zwang, unter einem Begriffe alle diejenigen Merkmale zu befaſſen, für welche ſein Wort das angenommene Zeichen iſt.

Ganz anders verhält es ſich mit den ſynthetiſchen Urtheilen a priori oder den Erweiterungsurtheilen, wie wenn ich behaupte, daß alle Veränderung in der Welt ihre Urſache haben müſſe, wobei ich aus dem Begriff der Veränderung in den in ihm nicht zuvor mitgedachten Begriff einer Urſache derſelben vorſchreite, und zwar mit Nothwendigkeit. Wie komme ich hier dazu, von dem, was überhaupt geſchieht, etwas davon ganz Verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu, und ſogar nothwendig gehörig zu erkennen? Erfahrung kann es nicht ſein, weil dieſelbe es nie bis zu nothwendigen Zuſammenhängen bringt; Begriffsanalyſe kann es ebenſo wenig ſein, weil dieſelbe nicht von der Stelle rückt. Hier fehlt demnach ein Zwiſchenglied.

Mathematiſche Urtheile ſind insgemein ſynthetiſch. Daß 7 zu 5 hinzugethan werden ſollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe

= 7 + 5 gedacht, aber nicht, daß dieſe Summe der Zahl 12 gleich ſei. Daß die gerade Linie zwiſchen zwei Punkten die kürzeſte ſei, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, ſondern nur eine Qualität. Nur einige wenige Grundſätze, welche die Geometer vorausſetzen, ſind wirklich analytiſch, z. B. a = a, das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich, oder auch (a + b) > a, d. i. das Ganze iſt größer, als ſein Theil. Naturwiſſenſchaft enthält ebenfalls ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien in ſich, z. B. daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unveränderlich bleibe, oder daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander gleich ſein müſſen. Endlich beſteht Metaphyſik ihrem Zweck nach aus lauter ſynthetiſchen Sätzen a priori, wie: die Welt muß einen erſten Anfang haben u. dgl. Daher iſt die Frage nach der Möglichkeit der ſynthetiſchen Urtheile a priori zugleich die Frage nach der Möglichkeit der Mathematik, Phyſik und Metaphyſik, und die Erklärung des Zwanges, welchen ſynthetiſche Urtheile a priori auf unſer Fürwahrhalten ausüben, iſt zugleich die Erklärung der Evidenz, welche in den Wahrheiten der Mathematik, Phyſik und Metaphyſik angetroffen wird.

Soll daher in die Natur des menſchlichen Erkenntnißproceſſes näher eingedrungen werden, ſo muß vor allem die Frage nach der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori ihre Antwort erhalten. Die Wiſſenſchaft, welche ſich mit dieſem Thema beſchäftigt, heißt die Transſcendental-Philoſophie als das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektoniſch, d. i. aus Principien zu entwerfen hat.

Transſcendentale Aeſthetik.

Um jenes unbekannte Mittelglied zu entdecken, durch welches in den nothwendigen und allgemeinen Urtheilen der Verſtand ſich von einer Thatſache der Erfahrung zur entgegengeſetzten mit unausweichlichem Zwange getrieben findet, iſt eine Zergliederung des Erkenntnißprodukts in ſeine Beſtandtheile erforderlich. Denn hierdurch eben findet ſich nach Abzug deſſen, was dem Verſtand einerſeits, dem Sinn andererſeits gehört, noch ein dritter Beſtandtheil, durch welchen die nothwendigen Verknüpfungen der Erfahrungsthatſachen durch den Verſtand eine nähere

Erklärung zulaſſen. Dieſes Verfahren der Vernunftkritik heißt die transſcendentale Aeſthetik. Man iſolirt in derſelben zuerſt die Sinnlichkeit dadurch, daß man alles abſondert, was der Verſtand durch ſeine Begriffe dabei denkt, damit nichts als Anſchauung übrig bleibt. Zweitens trennt man von dieſer noch alles ab, was zur Empfindung gehört, damit nichts, als reine Anſchauung und die bloße Form der Erſcheinungen übrig bleibt als derjenige Beſtandtheil derſelben, welchen die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Daß ich z. B. die Körper als Subſtanzen denke, gehört nicht der Empfindung, ſondern dem die Empfindungen zu Begriffen verknüpfenden Verſtande an. Laſſe ich nun dieſes, was der combinirenden Thätigkeit (Spontaneität) des Verſtandes angehört, weg; laſſe ich noch außerdem das weg, was daran rein empiriſch iſt oder der bloßen Empfindung (Receptivität) des Sinns angehört, wie z. B. die Farbe, die Härte und Weichheit, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, ſo iſt zwar der Körper in meiner Vorſtellung ganz verſchwunden, aber dennoch etwas zu ihm gehöriges geblieben, das ich nicht mehr aus meiner Vorſtellung hinwegnehmen kann, nämlich der Raum, welchen er einnahm. Ebenſo iſt die Zeit, in welcher etwas wahrgenommen wird, eine Anſchauungsform, welche übrig bleibt, wenn auch von allem, was darin wahrgenommen wurde, abſtrahirt wird. Dieſe Eigenſchaft, unabhängig zu ſein von der Setzung oder Aufhebung einzelner Senſationen, wird die Idealität der Anſchauungsformen des Raumes und der Zeit genannt. Sie heißen darum ideale Formen, weil ſie dem Erkenntnißakt in Beziehung auf jede mögliche Erfahrung a priori beiwohnen, und mitten in der realen Veränderlichkeit der Sinneseindrücke einen aprioriſchen Stamm bilden, an deſſen unveränderlichen Eigenſchaften alles Veränderliche darum Theil nehmen muß, weil es nur durch ihn zur Erſcheinung kommt. Dieſer Idealität des reinen Anſchauens gegenüber bildet die Veränderlichkeit der einzelnen Empfindungen und Erfahrungen das reale oder ſtoffliche Element, welches indeſſen ebenfalls nur ein ſubjektives Element iſt, indem es an die Stelle der außer uns vorhandenen Dinge, welche wir erkennen möchten, nur lauter ſubjektive Empfindungen unterſchiebt. In dieſem Sinne dürfen die Subreptionen (Unterſchleife) der Empfindungen zwar real, aber ſubjektiv, die Anſchauungsformen des Raums und der Zeit aber ſelbſt nicht einmal mehr reale Anſchauungen genannt werden. Aber da ſie der ideelle Beſtandtheil der Erfahrung ſind, ohne welchen der reale gar

nicht zur Erſcheinung kommen kann, ſo tritt dadurch die Möglichkeit eines von dem ideellen Beſtandtheil des Erkennens auf ſeine blos ſubjektiven Beſtandtheile auszuübenden Zwanges, wie er ſich in den allgemeinen und nothwendigen Urtheilen ausſpricht, ſchon viel näher. Denn wir ſind nun in Beziehung auf das Zuſtandekommen dieſer Urtheile nicht mehr auf bloße Hypotheſen, vielmehr auf die beobachtende Methode in einem unveränderlich vor unſerm Bewußtſein ausgebreiteten Felde innerer Wahrheiten verwieſen, in einem Felde von zwar ideeller, aber dennoch anſchaulicher Natur, welches ſich als Grenzgebiet zwiſchen den beiden Extremen, welche hier Einfluß auf einander gewinnen ſollen, dem A posteriori der Sinneindrücke und dem A priori der Verſtandesthätigkeit, einſchiebt. Vermöge dieſer beobachtenden Methode trat bei der Kantſchen Kritik eine ganz andere Feſtigkeit und Sicherheit der ſpeculativen Erkenntniß ein, als ſie in den dogmatiſchen Syſtemen, welche aus einem oberſten Grundſatze deducirten, ſtattfinden konnte. Das dogmatiſche Syſtem ſinkt unaufhaltſam, ſobald ſich in ſeinem Grundſatze irgend eine ſchiefe oder ungenaue Auffaſſung nachweiſen läßt. Von dergleichen Beſorgniß bleibt aber die kritiſche Methode unangefochten, weil es bei ihr zugeht, wie bei jeder auf Beobachtung gegründeten Erfahrungswiſſenſchaft, wo die Feſtſtellung der einzelnen Thatſachen und aus ihnen fließenden Begriffe und Geſetze einer unaufhörlichen Correctur durch genaueres Beobachten unterliegt, ohne daß der dem Ganzen zum Grunde liegende weſentliche Plan dadurch jemals einen Umſturz erfahren könnte.

Die erſte Frucht, welche die Kantſche Unterſuchung abwarf, war ein berichtigter Begriff von der Natur des Raumes und der Zeit. So weit ſich auch die Mathematik an innerer Ausbildung über den Standpunkt der antiken Philoſophie erhoben hatte, ſo wenig war man ſich doch damals noch darüber klar geworden, worüber ſeit Kant bei den Mathematikern kein Zweifel mehr exiſtirt, daß nämlich die mathematiſchen Figuren nichts weiter, als nach innerer Nothwendigkeit projicirte Phantaſiegebilde ſind. Vielmehr warf man ſie entweder mit den Subreptionen der Sinnempfindung in eine Claſſe, indem man ſich einbildete, den Ort und die Zeit, worin ein Körper erſcheint, ebenſo wol, als ſeine Härte, Farbe und Wärme, a posteriori zu erfahren, oder man half ſich damit, ſie für Abſtraktionen zu erklären, welche der Verſtand bei ſeiner zergliedernden Thätigkeit in den Sinn-

empfindungen aus ihren Gruppirungen herausbilde. So wurden Raum und Zeit im einen Fall für Senſationen, im andern für Erzeugniſſe des dieſelben combinirenden Verſtandes gehalten. Beides iſt gleich irrthümlich. Die Widerlegung beider Irrthümer durch Vernunftkritik iſt zugleich die Feſtſtellung der Wahrheit in dieſem Punkte.

Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußern Erfahrungen (a posteriori) abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, dazu wird die Vorſtellung des Außer mir (d. h. die Vorſtellung des Raumes) vorausgeſetzt. Hierdurch ſchon geht der Raum aus dem Felde der aposterioriſchen Erkenntniſſe unaufhaltſam in das der aprioriſchen über. Er thut dies auch inſofern, als er eine unumgängliche Vorſtellung iſt, welche an der Ganzheit unſerer ſinnlichen Erkenntniß als einer ſolchen feſthaftet, indem man zwar jedes einzelne Empfundene aus dem allgemeinen Raum hinwegdenken, aber dieſen ſelbſt als die allgemeine Möglichkeit eines Empfindens von Objekten überhaupt ſich durchaus nicht als aufgehoben vorſtellen kann. Was uns aber nicht erſt hinzukommen muß, ſondern uns unabtrennlich beiwohnt, das eben nennen wir a priori gegeben.

Was vom Raum in dieſer Beziehung gilt, daſſelbe gilt auch von der Zeit. Das Zugleichſein oder Aufeinanderfolgen würde ſelbſt nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Denn die Wahrnehmung des Zugleichſeins und der Aufeinanderfolge überhaupt, worin Wahrnehmungen allererſt geſchehen können, wird bei jeder vereinzelten Anſchauung zugleich ſeiender oder aufeinander folgender Begebenheiten ſchon vorausgeſetzt als eine Wahrnehmung, welche nicht dem einzelnen und wandelbaren Fall, ſondern der allgemeinen Möglichkeit ſeines Eintretens angehört. Daher ſich denn auch die Zeit gleich dem Raum als eine ſchlechthin nothwendige Vorſtellung bewährt, von der man nicht abſtrahiren kann, indem es der wahrnehmenden Thätigkeit unmöglich iſt, ſich eine Vorſtellung davon zu machen, daß keine Zeit ſei. Was auf dieſe Weiſe unzertrennlich mit unſerm Vorſtellungsvermögen zuſammenhängt, das gehört ihm unabtrennlich an oder iſt a priori gegeben.

Auf der andern Seite dürfen wir Raum und Zeit auch nicht für Produkte des combinirenden Verſtandes am Stoffe der ſinnlichen Empfin-

dungen erklären. Denn abgesehen davon, daß hierbei der Natur des Erkennens zuwider die Empfindung als das Vorausgehende, Raum und Zeit als das Nachfolgende im Proceß gesetzt würde, so widerstreitet dieser Annahme auch ganz die Natur der Verstandesbegriffe als discursiver oder abstrakter Vorstellungen. Denn aus discursiven oder allgemeinen Begriffen, welche durch die Zusammenfassung bestimmter Merkmale zu einem beliebigen Ganzen entspringen, lassen sich niemals andere Merkmale folgern, als solche, die man schon zuvor hineingelegt hat. Dagegen werden alle geometrischen Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet. Das ganze Interesse der Geometrie beruht darauf, die unabsehliche Menge von Folgerungen durchzugehen, welche auf intuitivem Wege aus gewissen willkürlich gemachten discursiven Abstraktionen im Raumbegriff nothwendig fließen. Auch gehen die Merkmale des Raumbegriffs ins Unendliche (als einer unendlichen Größe); dagegen ist es unmöglich, unendlich viele Merkmale in einen discursiven Begriff zu vereinigen. Desgleichen ist der Umstand, daß der Raum nur Einer ist, und alle Räume nur Theile oder Einschränkungen des Einen Raumes sind, etwas nur der Anschauung und nicht den abstrakten Begriffen zugehöriges. Denn ein anderes ist es, sich als Exemplar zu einem Gattungsbegriff, ein anderes sich als Theil zu einem Ganzen zu verhalten. Ganz auf dieselbe Art ist auch die Zeit nur Eine, und alle verschiedenen Zeiten sind nur Theile und Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden uneingeschränkten Zeit. Raum und Zeit sind die beiden Totalitäten des Anschauens, welche den Stoff aller einzelnen Anschauungen in sich empfangen als allgemeine Formen, worin und wodurch angeschaut wird. Diese Formen sind daher nicht a posteriori, sondern a priori gegeben, indem durch ihr Vorhandensein im Subjekt überhaupt erst irgend etwas angeschaut werden kann.

Raum und Zeit werden durch den Ausdruck von Anschauungen a priori durchaus nicht in irgend eine schon bisher geläufig gewesene Kategorie verwiesen, sondern auf dem Wege reiner Beobachtung als ganz eigenthümliche Existenzen aufgewiesen von einer Art, von welcher man bisher weder die Wirklichkeit, noch auch die Möglichkeit jemals

geahnt hatte. Der Name der Anſchauung a priori markirt auf eine unübertreffliche Weiſe die beiden Punkte, worauf hier einzig und allein alles ankommt, nämlich daß dieſe Begriffe nicht a posteriori, ſondern a priori geſchöpft ſind, und daß ihr Inhalt nicht ein discurſiver und abgeleiteter, ſondern ein urſprünglicher und anſchaulicher iſt. Wer außer dieſer einfachen, durch den Gang der Unterſuchung unmittelbar gegebenen Bedeutung dieſes Ausdrucks ihm noch andere Merkmale nebenher unterzulegen wünſchte, der würde nur ſich und andere um den klaren Sinn der Kantſchen Vernunftkritik betrügen.

Um wieviel näher ſchon durch das bloße Verſtändniß der Anſchauungen a priori in die Möglichkeit allgemeiner und nothwendiger Erfahrungsurtheile eingedrungen wird, zeigt ſich darin, daß im Gebiete der aprioriſchen Anſchauungen die als unmöglich ausgeſchloſſenen Fälle (z. B. daß in einem Triangel zwei Seiten zuſammen nicht größer ſeien, als die dritte) auch ſelbſt in der Vorſtellung gar nicht mehr vollziehbar ſind, wogegen in den nothwendigen Erfahrungsurtheilen das Gegentheil, welches als unmöglich ausgeſchloſſen wird (z. B. daß eine Veränderung ohne Urſache ſtattfinde) bei aller realen Unmöglichkeit doch in der bloßen Vorſtellung noch immer vollziehbar iſt. Da nun nur erſt da, wo das Gegentheil ſchlechterdings nicht mehr vorſtellbar iſt, das nur allein noch Vorſtellbare als das wirklich und eingeſehenermaßen Nothwendige übrig bleibt, ſo wird es die Aufgabe der Kritik ſein müſſen, auf die urſprünglichen Nothwendigkeiten der aprioriſchen Vorſtellungswelt die abgeleiteten Nothwendigkeiten der ſinnlichen Erfahrungswelt ebenfalls zurückzuführen.

Eine ſolche in der ſinnlichen Erfahrungswelt nachgewieſene Nothwendigkeit wird aber immer nur eine ſubjektive ſein können, eine Nothwendigkeit aus dem Standpunkte des Menſchen und ſeines Vorſtellungsvermögens, nicht aus dem Standpunkte der Dinge an ſich, ſofern man unter ihnen etwas verſteht, das außerhalb dem Vorſtellungsvermögen des Menſchen exiſtirt. Wir können daher nur ſoviel ſagen, daß alle unſere Anſchauung nichts als die Vorſtellung von Erſcheinungen iſt: daß die Dinge, die wir anſchauen, nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, und daß, wenn wir unſer Subjekt oder auch nur die ſubjektive Beſchaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beſchaffenheit, alle Verhältniſſe der Objekte in Raum und

Zeit, ja ſelbſt Raum und Zeit verſchwinden würden, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns exiſtiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenſtänden an ſich und abgeſondert von aller Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unſere Art, ſie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich iſt, die auch nicht nothwendig jedem Weſen, obzwar jedem Menſchen, zukommen muß. Mit dieſer haben wir es lediglich zu thun, indem Raum und Zeit die reinen Formen, Empfindung aber überhaupt die Materie derſelben bildet.

(Kritik der reinen Vernunft, dritte Auflage, S. 59 — 60.)

Transſcendentale Logik.

Die Kantſche Philoſophie brachte in Deutſchland das größte Aufſehen hervor durch den von ihr geführten Beweis, daß wir nichts anderes an den Dingen erkennen, als unſer eigenes Vorſtellungsvermögen. Man iſt aber im Irrthum, wenn man glaubt, daß in der Führung dieſes Beweiſes Kant's eigenthümliches Verdienſt um die Wiſſenſchaft beſtanden hätte. Denn dieſer Beweis war bereits vor Kant von Berkley und Hume ebenſo ſchlagend geführt worden, und indem man Kant hierfür als für eine neue Entdeckung Bewunderung zollte, ſpendete man ihm einen Weihrauch, welcher eigentlich jenen Männern gebührt hätte, auf deren Aeckern das von Kant nur nach Deutſchland verſchiffte Produkt gewachſen war. Kant's eigenthümliche Größe beſteht vielmehr darin, gezeigt zu haben, welches die ordnende Thätigkeit ſei, durch die aus einem wilden Chaos von blos ſinnlichen Vorſtellungen ein Syſtem allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten entſpringen könne. Hier hatten jene nichts aufgeſtellt, als ein bloßes Räthſel. Kant fand die Auflöſung des Räthſels dadurch, daß er in die Natur der Anſchauungen a priori eindrang.

Raum und Zeit erwieſen ſich ihm als die Hervorbringungen einer ſtets regen producirenden Phantaſie im Menſchengeiſte, welche in unaufhörlichem Fluſſe Augenblick auf Augenblick oder Gegenwart auf Gegenwart, und in jedem Augenblick den Raum nach allen ſeinen Dimenſionen aus ihrem unergründlichen Schooße gebiert. Aller reale Inhalt, welcher in Geſtalt von Senſationen erſcheinen ſoll, kann nur allein dadurch zur Erſcheinung gelangen, daß er in dem durch produ-

cirende Phantaſie entſtehenden hohlen Fachwerk der aprioriſchen Anſchauungen entweder in der Zeit allein oder in Zeit und Raum zugleich einen beſtimmten Ort erfüllt und dadurch in alle die Beziehungen tritt, welche mit ihm verbunden ſind und welche ſchlechterdings nicht anders gedacht werden können, weil ihr Gegentheil zwar nicht der Natur der Senſationen, wol aber der Natur der aprioriſchen Auffaſſung derſelben widerſpricht. Die aprioriſche Auffaſſung beſteht aber darin, daß die Empfindungen mit den aprioriſchen Stellungen, die ſie in Zeit und Raum einnehmen, zu Denkgebilden verknüpft werden. Die Thätigkeit des Verknüpfens heißt die ſynthetiſche Apperception, das verknüpfende Agens der Verſtand. Die Produkte des Verſtandes heißen Objekte, wo nämlich unter Objekt dasjenige verſtanden wird, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt.

Alle Vereinigung der Vorſtellungen erfordert Einheit des Bewußtſeins in der Syntheſis derſelben, welche allein aus bloßen Vorſtellungen wirkliche Erkenntniſſe macht. So z. B. iſt der Raum für ſich allein noch gar kein Erkenntniß, ſondern gibt nur das Mannichfaltige der Anſchauung a priori zu einem möglichen Erkenntniß her. Denn um irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich ſie ziehen, und alſo eine beſtimmte Verbindung des im Raum gegebenen Mannichfaltigen ſynthetiſch zu Stande bringen, ſodaß erſt durch die Einheit dieſer Handlung die Einheit ihres Produktes, der Linie, in der a priori gegebenen Mannichfaltigkeit des Raumes hervorgebracht wird. Daher denn die Thätigkeit des verknüpfenden Bewußtſeins ebenſo wohl unterſchieden werden muß von der Thätigkeit der die aprioriſche Mannichfaltigkeit ſetzenden Phantaſie, als von der Thätigkeit der die aposterioriſche Mannichfaltigkeit ſetzenden ſinnlichen Receptivität.

Gegebene Vorſtellungen zur objektiven Einheit der Apperception bringen, heißt urtheilen. Im Urtheil (z. B. dieſer Körper iſt ſchwer) bezeichnet das Verhältnißwörtchen „iſt“ die Beziehung der Vorſtellungen auf die urſprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derſelben. Denn dieſer Körper bezeichnet hier nichts als eine Einheit von Vorſtellungen, unter denen auch nebſt vielen andern die der Schwere vorgefunden wird. Zwar liefert ſolche Syntheſis zunächſt nur analytiſche Urtheile, doch ſchließen ſich an dieſelben ſogleich ſynthetiſche an, ſobald der combinirende Verſtand mit dem erſten analytiſchen Complex

nahe liegende Vorſtellungselemente auf irgend eine Art verbindet. Und zwar entſteht, wenn die neu verbundenen Elemente apoſteriorischer Natur ſind, das zufällige, wenn ſie hingegen aprioriſcher Natur ſind, das nothwendige ſynthetiſche Urtheil, welches ſeine zwingende Gewalt dem Unvermögen verdankt, von gewiſſen aprioriſchen Vorſtellungsverknüpfungen ſich die Gegentheile vorzuſtellen.

Es muß, um ſich ſpeciell hiervon zu überzeugen, näher in die verſchiedenen Verknüpfungen eingegangen werden, welche zwiſchen den Empfindungen und den aprioriſchen Anſchauungen möglich ſind. Dieſelben ſind von vierfacher Art, und geben ſich als die Grundverhältniſſe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität bei allem Erkennen kund.

Quantität.

Zuerſt entſteht dadurch, daß eine Sinnempfindung nicht anders erſcheinen kann, als zu einer gewiſſen Zeit, und, im Fall ſie eine Geſtalt hat, an einem gewiſſen Orte, die Nothwendigkeit, dieſelbe zu denken als eine Dauer in der Zeit, und, im Fall ſie Geſtalt hat, auch als eine Ausdehnung im Raume, wofür der gemeinſchaftliche Ausdruck der der Größe oder Quantität iſt. Das Axiom der Anſchauung, daß alle Anſchauungen nothwendigerweiſe Größen ſind, beruht auf der Unmöglichkeit, eine Senſation vorzuſtellen, welche nicht in die Zeit, und eine geſtaltete Senſation, welche nicht in den Raum fiele. Was aber in Zeit und Raum fällt, nimmt damit Theil an derjenigen gemeinſchaftlichen Eigenſchaft beider, welche Quantität heißt, und wovon als allgemeines Verſtandesſchema der Begriff der Zahl abſtrahirt wird als die Einheit der Syntheſis des Mannichfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt. Wenn wir die Zeitreihe in der Apprehenſion von Anſchauungen erzeugen, indem wir vom erſten Moment der Auffaſſung zum zweiten, dritten u. ſ. f. weiter ſchreiten, ſo nennen wir dieſes zählen. Was nun aber unter die Zahl fällt, das fällt auch damit unter die mathematiſchen Geſetze, welche an der Zahlenreihe haften, und die wir aus dem Grunde als nothwendig anerkennen, weil ihr Gegentheil uns ſchlechterdings nicht vorſtellbar iſt. In der extenſiven Größe des Raumes iſt die Succeſſion des Zählens eine beliebige, d. h. eine ſolche, deren entgegengeſetzte Ordnung ſich ebenfalls in der

Vorſtellung vollziehen läßt, in der protenſiven Größe der Zeit iſt die Succeſſion des Zählens eine vorgeſchriebene, d. h. eine ſolche, deren Umkehrung nicht vorgeſtellt werden kann. Die Erkenntniſſe der Quantität ſind folglich Erkenntniſſe von rein aprioriſcher Natur, welche ins Aposteriori der Empfindung nicht anders hingelangen, als durch eine von Seiten der ſynthetiſchen Apperception erfolgende Uebertragung.

Qualität.

In einem weſentlich andern Verhältniſſe zur Senſation ſteht die Kategorie der Qualität. Reine Qualitäten (wie Härte, Schwere u. dgl.) drücken den Inhalt der Senſation unmittelbar ſelbſt aus, und haben daher als ſolche mit ſynthetiſchen Urtheilen a priori nichts zu ſchaffen. Dennoch reicht der Umſtand ihres bloßen Vorhanden- oder Nichtvorhandenſeins hin, um von Seiten des Verſtandes über ſie ein nothwendiges Urtheil zu fällen, welches als eine allgemeine Anticipation der Wahrnehmung von allen einzelnen Wahrnehmungsakten gilt. Denn da ein gewiſſer Zeitpunkt von einer gewiſſen Empfindung entweder erfüllt iſt oder nicht, und zwiſchen dem Erfülltſein und dem Nichterfülltſein eine unendliche Scala von Graden des Erfülltſeins mitten inne liegt, ſo müſſen wir das aprioriſche Urtheil ausſprechen, daß in allen Erſcheinungen das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe oder einen Grad hat. Der Grad gehört nun zwar als Größenbeſtimmung der Quantität (dem Apriori) an, aber als Qualität oder Intenſität der Empfindung gehört er dem Aposteriori der Senſation, und ſo iſt hier die Verwickelung beider Ingredienten des Erkennens viel größer, als im vorigen Fall. Denn jede Empfindung hat ſelbſt den Grad in ſich, wodurch ſie dieſelbe Zeit mehr oder weniger erfüllen kann, bis ſie in nichts übergeht. Quantitätsbeſtimmungen allein reichen nicht zu, um uns von irgend einer äußern Realität zu benachrichtigen, ſondern hierzu wird jedesmal die intenſive Beſchaffenheit des Empfindens erfordert, welche Qualität oder Senſation heißt.

Relation.

Am wichtigſten ſind die Grundurtheile der Relation, d. h. der Beziehung unter den verſchiedenen Senſationen, durch welche ſie aus

bloßen Eigenſchaften in Begriffe von objektiver Geltung umgewandelt werden. Dies geſchieht auf höchſt einfache Art durch die Urtheilsformen der Subſtantialität und der Cauſalität.

Daß unſer Verſtand behauptet, es müſſe überall in dem Wechſel der Erſcheinungen, welcher ſich irgendwo zeigt, etwas Beharrliches zum Grunde liegen, an welchem der Wechſel vor ſich gehe und welches wir die Subſtanz zu dieſen Eigenſchaften nennen (wie das Waſſer die Subſtanz iſt zu den Eigenſchaften ſeiner verſchiedenen Zuſtände als Flüſſigkeit, Eis, Schnee, Dampf und Schaum), hat nur ſolange etwas Befremdliches, als wir mit dieſem nothwendigen Urtheil über die Grenze unſeres bloßen Vorſtellungsvermögen hinauszureichen glauben. Sobald wir dieſen Wahn ablegen, verliert die Sache alle Schwierigkeit. Denn die Subſtanzen ſind darum alle mit Nothwendigkeit beharrlich und unveränderlich, weil der Verſtand unter Subſtanz eben nur dies denkt, und alles Wandelbare darum, weil es wandelbar iſt, unter die bloßen Qualitäten oder Eigenſchaften rechnet. Die Sache beruht alſo auf einem Meſſen ganzer Empfindungsreihen an der aprioriſchen Anſchauung der Zeit. Sie beginnt damit, daß der Verſtand, um ſich die Erſcheinungen faßbar und überſichtlich zu machen, die Eigenſchaften relativ beharrender Complexe zuſammenfaßt, z. B. im Begriff des Schnees. Sieht er dann dieſen Complex wiederum wandelbar werden, z. B. den Schnee ſchmelzen, ſo ſinkt ihm der Schnee zur Eigenſchaft herab, und er nennt den höhern Complex der Eigenſchaften, welche ſich in Schnee, Eis, Dampf und flüſſiger Geſtalt gleich bleiben, Waſſer. Aber auch das Waſſer wurde zur Eigenſchaft herabgeſetzt, ſobald es gelang, daſſelbe in Waſſerſtoff und Sauerſtoff aufzulöſen, welche nun ſo lange unſern Chemikern für Subſtanzen, d. h. für unwandelbare Complexe gelten, als es nicht gelingt, auch ſie wieder als wandelbar darzuſtellen. Da nun dieſe Zuſammenfaſſung des relativ Unwandelbaren das von ſelbſt ſich bietende Mittel iſt, um Ordnung und Ueberſicht in das Chaos der wandelbaren Erſcheinungen zu bringen, ſo hat man ſich nicht zu wundern, wenn der Verſtand als das combinirende und ordnende Vermögen überall ſogleich nach Subſtanzen fragt. Denn er hält in dieſer Frage nur das Unwandelbare im Wandelbaren, das Feſtſtehende im ſich Zerſtreuenden feſt. Aber ebenſo wenig darf man ſich wundern, wenn er in der Natur gar keine andere Subſtanzen findet, als unwandelbare. Denn ſobald ſich ihm etwas als wandelbar zeigt, wirft

er es in die Kategorie der bloßen Eigenſchaften und forſcht weiter hinauf.

Es ſpricht daher der Verſtand nur die aprioriſche Regel ſeiner Auffaſſung der Erſcheinungen aus, wenn er als unbedingt nothwendigen Satz, nach deſſen Analogie Erfahrung überhaupt erſt gewonnen werden kann, das Urtheil hinſtellt, daß bei allem Wechſel der Erſcheinungen die Subſtanz beharre, und folglich auch das Quantum derſelben in der Natur weder vemehrt noch vermindert werden könne.

Eine Ergänzung zum Begriffe der Subſtanz bildet der der Urſache. Denn da Subſtanzen unveränderliche Vorſtellungscomplexe ſein ſollen, ſo kann alle Veränderung, die an ihnen erblickt wird, nur von außen her ihnen hinzugefügt ſein, und folglich muß jede Veränderung an einer Subſtanz auf eine verändernde Urſache hinweiſen, ohne welche ſie nicht gedacht werden kann. Auch dieſe Formel iſt ein bloßes heuriſtiſches Geſetz des Verſtandes. Denn ſie enthält keine Behauptung über das, was in einem beſtimmten Falle Urſache ſein müſſe, ſondern nur darüber, daß bei einer jeden an einer Subſtanz erſcheinenden Veränderung immer von einer Urſache derſelben überhaupt die Rede ſein müſſe. Die Nothwendigkeit dieſes Urtheils beruht darauf, daß, wenn das Gegentheil gedacht würde, daraus Subſtanzen, welche nicht unveränderlich wären, und alſo ein logiſcher Widerſpruch hervorgehen würde.

Die Urſache iſt demnach eine Subſtanz, welche geſucht wird als etwas, auf deſſen Setzung eine gewiſſe Veränderung an einer andern Subſtanz erfolgen könne, oder ſie iſt ein Reales, worauf, wenn nach Belieben geſetzt, jederzeit etwas anderes folge. Was unſer Urtheil hierbei manchmal ſo unſicher macht, iſt, daß die Nothwendigkeit der Begriffsfolge ſich hierbei nur von der Urſache auf die Wirkung erſtreckt, und wir daher niemals mit gänzlicher Sicherheit von der Wirkung auf die Urſache, ſondern immer nur umgekehrt ſchließen können. Z. B. auf eine fallende Bleikugel folgt nothwendig in Beziehung auf das Kiſſen, auf welches ſie fällt, ein Grübchen, aber ein ſolches Grübchen im Kiſſen ſetzt nicht ebenſo nothwendig eine gefallene Bleikugel voraus, denn daſſelbe könnte auch eine andere Urſache haben. Hierzu kommt aber noch, daß wir auch ſelten oder niemals gänzlich ſicher ſind, daß die Urſache, wodurch wir eine Veränderung hervorzubringen beabſichtigen, für ſich allein zu derſelben hinreiche, und nicht noch an-

dere von uns unbeachtete Bedingungen ins Spiel kommen, wie Temperatur, Sinntäuschungen u. dgl. Welcher Schütze kann z. B. mit absoluter Sicherheit vorhersagen, er werde sein Ziel treffen, wenn er auch nichts von den zu dieser Wirkung erforderlichen Ursachen mit Bewußsein aus den Augen läßt? Aber durch solche niemals gänzlich zu tilgende Unsicherheit sowol im Uebergange von der Wirkung zur Ursache, als von der Ursache zur Wirkung wird die Nothwendigkeit des Urtheils, daß alle Veränderungen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung geschehen müssen, nicht aufgehoben noch beeinträchtigt, weil sie gar nicht aus der Erfahrung stammt, sondern lediglich vom Verstande als sein eigenes nothwendiges Gesetz, wodurch allererst geordnete Erfahrung möglich ist, in dieselbe hineingetragen wird.

Hier ist der Ort, wo die Vernunftkritik dem Hume'schen Skepticismus Angesicht in Angesicht schaut. Hume's Bestreitung der Sicherheit des Causalgesetzes wirkte dadurch so beunruhigend, daß sie in vielen Fällen die Erfahrung auf ihrer Seite zu haben schien, indem unser Umhertappen nach den dunkeln Zusammenhängen zwischen solchen Ursachen und Wirkungen, welche einander nicht ähnlich sehen, häufig ein ganz blindes und fruchtloses ist. Daß jenes Gesetz nicht erst aus den Erscheinungen abstrahirt werden müsse, sondern als ein unumgängliches Fachwerk zur Einordnung der Erscheinungen hinzugebracht werde, welches darum dem Verstande niemals entweichen kann, weil er ohne dasselbe gar nicht geordnet aufzufassen fähig ist, dies ist ein Thatbestand, der sich nicht dem flüchtigen Auge des Skeptikers, sondern erst dem unermüdlich beobachtenden Blicke des Kritikers enthüllen konnte, da er dem, welcher ihn zum erstenmale gewahr wird, so paradox und unerwartet entgegentritt, wie es die nackte Wahrheit in allen Fällen zu thun pflegt.

Modalität.

Die vierte der Urtheilsformen ist die der Modalität. Sie fügt den übrigen nichts Neues hinzu, sondern enthält ein allgemeines Schema dessen, was sich in den Urtheilsformen überhaupt darstellt, nach den Unterschieden des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen. Nothwendigkeit nennen wir den durch die Urtheilsformen vermöge einer Verknüpfung der Empfindungen mit den aprioriſchen

Anſchauungen hervorgebrachten Zuſammenhang, und dasjenige, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt oder exiſtirt nothwendig. Hierbei ſind die Empfindungen die materialen, die Anſchauungen a priori die formalen Bedingungen der nothwendigen Exiſtenz. Die formalen Bedingungen für ſich allein genommen enthalten die bloße Möglichkeit des Erſcheinens, und was mit den formalen Bedingungen der Erſcheinungen der Anſchauung und den Begriffen nach übereinſtimmt, iſt möglich. Wird hingegen die Empfindung als materiale Bedingung der Erfahrung vereinzelt ins Auge gefaßt, ſo hält man immer darin die Thatſache zu irgend einem Wirklichen feſt, ohne daß man noch die aprioriſchen oder möglichen Zuſammenhänge ergreift, welche die wirkliche Thatſache in eine nothwendige verwandeln. Demnach iſt Alles, was mit den materialen oder aposterioriſchen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, wirklich; aber damit es zugleich als nothwendig eingeſehen werde, dazu gehört, daß man es zugleich in ſeiner Möglichkeit oder in ſeinen aprioriſchen Zuſammenhängen erkenne. Nur ſo entſteht die volle Gewißheit oder Nothwendigkeit des Erſcheinens als Produkt aus Inhalt und Form oder aus wirklichen Thatſachen und möglichen Zuſammenhängen. Daher liefert die bloße Wirklichkeit ohne alle Möglichkeit oder Gedenkbarkeit gar keine Erkenntniſſe, und daher verlangen wir bei allen empiriſchen Thatſachen, daß ſie ſich uns erſt durch Kundgebung ihrer möglichen Zuſammenhänge beglaubigen und in feſte Erkenntniſſe umbilden.

Aus allem dieſem ergibt ſich, daß dasjenige, was in uns Erkenntniſſe und Wahrheit erzeugt, nicht die Receptivität der Empfindung, ſondern die hinzutretende Spontaneität des Verſtandes iſt. Senſationen an und für ſich ſind noch keine Erkenntniſſe, ſondern der dieſelben nach inwohnendem Geſetz verknüpfende active Verſtand macht ſie erſt zu ſolchen. Wir erkennen nur ſo weit etwas, als in den Vorſtellungen der Sinne und des Gedächtniſſes der Verſtand im aufmerkſamen Auffaſſen und Verknüpfen ſich thätig erweiſt.

Dieſe Thätigkeit oder ſynthetiſche Apperception beſteht nicht darin, daß er den Inhalt fertiger Begriffe als angeborener Ideen zu den Empfindungen hinzubrächte. Er bringt ihnen gar nichts hinzu, ſeine Thätigkeit iſt ein rein formales Verknüpfen gegebener Elemente.

Aber er verknüpft nicht allein die Empfindungen unter einander, und die Elemente der Anſchauungen a priori unter einander, ſondern auch beſtändig dieſe mit jenen, wodurch eine fortwährende Theilnahme der Empfindungen an den Anſchauungen und ihren Eigenſchaften erzeugt wird. So z. B. heißt die Theilnahme der Empfindungen an der Unwandelbarkeit der Zeit die Subſtantialität derſelben, und die Theilnahme der Subſtanzen an der Wandelbarkeit der Zeit die Cauſalität derſelben; die Theilnahme der Empfindungen am Raum heißt ihre extenſive Größe, ihre Theilnahme an den Bedingungen des Anſchauens überhaupt ihre Nothwendigkeit u. ſ. f. Woraus ſich ergibt, daß keine der Kategorien des thätigen Verſtandes als eine angeborene Idee den Empfindungen hinzugefügt wird, ſondern daß dieſelben allererſt aus dem Apriori der Anſchauungen als die möglichen Formen der Verknüpfung deſſelben mit dem Aposteriori der Senſation ſich erzeugen.

Die Sache läßt ſich bequem in ein Gleichniß faſſen. Man denke ſich eine Maſſe feuchten Dunſtes, welche durch hinzutretenden Froſt zu Schneekryſtallen anſchießt, wobei als Produkt des Proceſſes die geometriſchen Kryſtallfiguren des Schnees entſtehen. Dieſe rühren nun zwar von dem hinzugetretenen Froſte her, aber ſie verdanken ihre Structur darum doch nicht ihm, ſondern vielmehr den innern Cohäſionsverhältniſſen der Dünſte, in denen ſie ſich nur durch die gelegenheitgebende Urſache des Froſtes entwickelt haben. Die zuſammenziehende Kraft des Froſtes als ſolche und allein enthält nichts von dieſen Figuren, ſondern iſt nur die Veranlaſſung, daß dieſelben ſich verſchiedenen Vorbedingungen gemäß verſchiedentlich entwickeln mußten. Setzt man an die Stelle der Dunſtmaſſe die Senſationen, an die Stelle ihrer innern Cohäſionsverhältniſſe die Anſchauungen a priori, an die Stelle des Froſtes die ſynthetiſche Apperception und an die Stelle der Kryſtallformen im Schnee die Kategorien des urtheilenden Verſtandes, ſo wird man die Bedeutung, welche Kant den Kategorien zugeſteht, genau in ihrem Umfange überſchauen.

Da bereits Ariſtoteles im Buch περὶ ἑρμηνείας die Urtheilsformen in grammatiſcher Rückſicht unter die Rubriken der Quantität, Qualität und Modalität gebracht hatte, ſo verwarf Kant dieſen das Mittelalter hindurch gepflegten Keim einer Theorie des urtheilenden Verſtandes nicht, ſondern ergänzte ihn nur im Entwurf ſeiner berühm-

ten Kategorientafel, welche daher faſt ſo ſehr den Namen einer Ariſtoteliſchen, als einer Kant'ſchen verdient. Im zweiten Capitel des obigen Buches des Ariſtoteles heißt es: Jeder Satz ſpricht entweder ſchlechthin aus, daß Etwas iſt, oder daß es mit Nothwendigkeit iſt, oder daß es nur zufällig iſt. Dieſe drei Arten von Sätzen ſind ferner wieder entweder bejahend oder verneinend in dem, was ſie ausſprechen. Endlich ſind ſowohl die bejahenden als die verneinenden wieder theils allgemeine, theils beſondere, theils unbeſtimmte Sätze. Indem Kant die Bemerkung hinzufügte, daß dieſelben noch obendrein entweder die kategoriſche oder die hypothetiſche oder die disjunctive Form tragen müſſen, ergab ſich die folgende Tafel möglicher Urtheile:

1. Quantität der Urtheile.
   - Allgemeine.
   - Beſondere.
   - Einzelne.

2. Qualität.
   - Bejahende.
   - Verneinende.
   - Unendliche.

3. Relation.
   - Kategoriſche.
   - Hypothetiſche.
   - Disjunctive.

4. Modalität.
   - Problematiſche.
   - Aſſertoriſche.
   - Apodiktiſche.

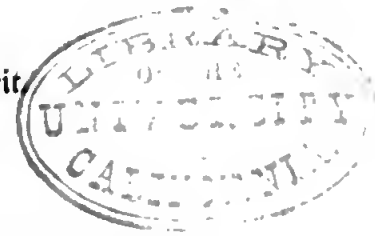
entſprechend der folgenden Tafel der Kategorien:

1. Der Quantität.
   - Einheit.
   - Vielheit.
   - Allheit.

2. Der Qualität.
   - Realität.
   - Negation.
   - Limitation.

3. Der Relation.
   - der Inhärenz und Subſiſtenz (substantia et accidens),
   - der Cauſalität und Dependenz (Urſache und Wirkung),
   - der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden und Leidenden).

4. Der Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Daſein — Nichtſein.
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.



Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft.

Um das lebendige Bild der Kant'ſchen Weltanſchauung zu vervollſtändigen, ſei hier ein genauerer Blick auf die Anſicht vom Weſen der Materie geworfen, welche aus den im Vorigen dargeſtellten Grundſätzen hervorgeht, und in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft niedergelegt iſt. Unſere Erkenntniß von der Materie iſt keine Erkenntniß, welche unſern Geſichtskreis über unſer eigenes Selbſt hinüber erweiterte, ſondern nur das Produkt einer Combination aus aprioriſchen Anſchauungen in Beziehung auf mögliche Empfindungen. Die beiden Kategorien, aus denen der Begriff der Materie gebildet wird, ſind die der Subſtanz und der Cauſalität. Die Materie als Subſtanz (Maſſe) iſt das in einer Denkformel ausgedrückte hohle Schema des abſoluten Beharrens. Die Materie als Urſache (Kraft) iſt das in einer Denkformel ausgedrückte Verhältniß möglicher Beziehungen unter den Subſtanzbegriffen. Die Materie iſt demnach durch und durch nichts, als eine bloße nothwendige Denkformel. Sie iſt der Begriff eines beweglichen Beharrens im Raume, welches abgeſondert von allem andern, was außer ihm im Raume exiſtirt, beweglich iſt und zugleich bewegende Kraft hat, oder ſich als Urſache der Bewegung fremder Maſſen verhalten kann. In der Maſſe werden alle beharrenden Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend betrachtet. Eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt heißt ein Körper. Der Raum zwiſchen ſeinen Grenzen ſeiner Größe nach iſt das Volumen. Der Grad der Erfüllung eines Volumens heißt Dichtigkeit. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch er aufhört ein Theil zu ſein, heißt die Trennung. Die Materie iſt ins Unendliche theilbar (nämlich weil der Raum, aus welchem ihr Begriff herausgebildet wird, ins Unendliche theilbar iſt). Die Größe der Bewegung iſt die, welche durch die Quantität der bewegten Maſſe und ihre Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt wird.

Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quan-

tität der Maſſe im Ganzen dieſelbe und unverändert. Dies iſt das erſte Grundgeſetz aller Naturforſchung. Daſſelbe iſt eine unmittelbare Folgerung aus dem Begriff der Subſtanz und folglich von gänzlich aprioriſcher Abſtammung. Hieran ſchließt ſich das zweite ebenfalls a priori geſchöpfte Geſetz, daß alle Veränderung der Materie eine äußerliche Urſache erfordert. Es iſt daſſelbe eine ſtrenge Folgerung aus dem vorigen, indem Subſtanzen, welche ohne alle äußere Urſache ſich von innen heraus ſelbſtſtändig veränderten, keine abſolut beharrende Zuſtände, mithin keine Subſtanzen wären. Aber der Begriff der Subſtanz fordert drittens noch dazu, daß die am Unveränderlichen erſcheinenden Veränderungen jenem nicht wirklich, ſondern nur dem Anblick nach hinzugefügt ſeien, daß mithin die Subſtanz die Bewegung, welche ſie durch Anwirkung einer anderen gewinnt, durch Gegenwirkung ebenſoſehr, wenn auch in anderer Form, verliere, weil ſonſt der Beſtand des Unveränderlichen in Wahrheit ſich nicht gleich bliebe. Daher das Geſetz, daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſein müſſen, nicht minder, als die beiden andern Grundgeſetze, ein gänzlich aprioriſches Beſitzthum des Erkenntnißvermögens iſt.

Die Materie kann niemals von einer Materie durchdrungen werden. Die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit heißt die Berührung. Daß die Maſſe einen Raum erfüllt, heißt, daß ſie allem Beweglichen widerſteht, das durch ſeine Bewegung in einen gewiſſen Raum einzudringen beſtrebt iſt; ihre Raumerfüllung beſteht daher in einem Cauſalverhältniß zwiſchen Subſtanzen oder in einer bewegenden Kraft. Die Materie erfüllt ihren Raum durch repulſive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden. Die Wirkung von der durchgängigen repulſiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt die Elaſticität. Alle Materie iſt demnach urſprünglich elaſtiſch.

Die Möglichkeit der Materie erfordert aber auch eine Anziehungskraft. Anziehung, ſofern ſie blos als in der Berührung wirkſam gedacht wird, heißt Zuſammenhang. Eine Materie, deren Theile von jeder noch ſo kleinen bewegenden Kraft an einander können verſchoben werden, iſt flüſſig. Theile werden an einander verſchoben, wenn ſie,

ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, dieſe unter einander zu verwechſeln. Theile werden getrennt, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechſelt, ſondern aufgehoben und ihr Quantum vermindert wird. Flüſſige Materien ſind ſolche, deren jeder Punkt nach allen Directionen mit eben derſelben Kraft ſich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird, eine Eigenſchaft, auf der das erſte Geſetz der Hydrodynamik beruht. Ein ſtarrer Körper iſt der, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können. Das Hinderniß des Verſchiebens der Materien an einander iſt die Reibung. Der geringſte Grad der Starrheit iſt die Klebrigkeit. Der ſtarre Körper iſt ſpröde, wenn ſeine Theile nicht können an einander verſchoben werden ohne zu reißen, oder wenn der Zuſammenhang nicht kann verändert ohne zugleich aufgehoben zu werden. Elaſticität als das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Geſtalt bei Nachlaſſung derſelben wieder anzunehmen, iſt entweder expanſiv oder attraktiv, jene um das vorige größere, dieſe um das vorige kleinere Volumen einzunehmen.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, heißt eine Flächenkraft; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung außer der Berührung iſt die Wirkung in die Ferne oder die Wirkung durch den leeren Raum. Anziehungskraft iſt diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr ſein kann, oder wodurch ſie der Entfernung anderer von ihr widerſteht; Zurückſtoßungskraft iſt diejenige, wodurch eine Materie Urſache ſein kann, andere von ſich zu entfernen, oder wodurch ſie der Annäherung anderer zu ihr widerſteht. Die letztere iſt eine treibende, die erſtere eine ziehende Kraft. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung heißt die Gravitation. Dieſe der Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum, und erſtreckt ſich im Weltraum von jedem Theil der Materie auf jeden anderen ins Unendliche. Sie iſt als durchdringende Kraft jederzeit der Quantität der Maſſe proportionirt.

Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung

ihrer Bewegung heißt mechaniſch; die der Materien aber, ſofern ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemiſch. Dieſer chemiſche Einfluß heißt Auflöſung, ſofern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat; derjenige aber, der die Abſonderung zweier durch einander aufgelöſten Materien zur Wirkung hat, iſt die Scheidung. Die Auflöſung ſpecifiſch verſchiedener Materien durch einander iſt die chemiſche Durchdringung.

Die Materie, auf dieſe Art aufgefaßt, verliert alle ihre Realität, ſobald man darunter den Wahn verſteht, daß ihr Begriff und ihre Geſetze anderswoher geſchöpft ſeien, als aus dem A priori unſeres eigenen Ich oder Erkenntnißvermögens. Die Materie iſt eine von unſerem eigenen Verſtande erzeugte Denkformel, welche das künſtliche Gewebe von Geſetzen enthält, nach denen ſich mögliche Senſationen in unſerm Erkenntnißvermögen erzeugen laſſen. Es iſt hier überall nur ein Spiel, welches unſer Erkenntnißvermögen mit ſich ſelbſt ſpielt, ohne daß daſſelbe irgend einen Blick über die Grenzen des eigenen Ich hinauszuwerfen geſtattete. Dabei enthält das künſtliche Denkprodukt, welches Materie heißt, zwar die Geſetze in ſich, wonach ſich die Senſationen in meinem Innern erzeugen, kann aber durchaus nicht ſelbſt die erzeugende Urſache dieſer Senſationen heißen, indem umgekehrt erſt die Empfindungen die Urſache davon ſind, daß ſich der Begriff von einem Syſteme ihrer Geſetzmäßigkeit, d. h. der Begriff von einer Materie in mir erzeugt. Kennten wir die die Empfindungen in uns erzeugenden Urſachen, ſo wüßten wir, was die Dinge an ſich ſelbſt ſeien. Da wir aber jene nicht kennen, ſo iſt unſere Wiſſenſchaft auf Erſcheinungen beſchränkt, nämlich auf die Erkenntniß derjenigen Geſetze, nach denen die Senſationen unſeres Ich entweder von ſelbſt wiederkehren oder ſich nach Belieben aufs neue erzeugen laſſen.

Aehnlich wie der Begriff der Materie verliert auch der Begriff der Welt ſeine Realität auf dem Standpunkt der Vernunftkritik. Denn unter Welt wird die ganze Ausbreitung meiner ſubjektiven Anſchauung von Raum und Zeit verſtanden in Beziehung auf die auf Grundlage von Senſationen darin zu verſetzenden Erzeugniſſe meines Verſtandes. Unſere Welt iſt daher nichts weiter, als unſer Erkenntnißvermögen. Anders organiſirte Erkenntnißvermögen würden andere Welten mit andern Materien, Kräften u. ſ. w. liefern, deren daher unendlich viele

vorhanden ſein können, ohne daß wir die Fähigkeit hätten, irgend etwas von ihnen gewahr zu werden, weil zwiſchen unſerer Fähigkeit und unſerer Welt in dieſer Beziehung kein Unterſchied iſt.

Vernichtung des Dogmatismus.

Wir haben bis hierher die reine Theorie des Erkenntnißproceſſes verfolgt, und kommen nun zum polemiſchen Theile der Vernunftkritik, welcher aus ihr ſeine Waffen nahm. Das Hauptaugenmerk beim Erſcheinen der Kritik lag auf ihm. Er hat ſeine Wirkung gethan, und tritt für unſere Zeit an Wichtigkeit beiweiten hinter die poſitiven Leiſtungen der Kritik zurück. Der Grundgedanke dieſer Polemik, welche den Dogmatismus in der philoſophiſchen Wiſſenſchaft rettungslos vernichtete, iſt höchſt einfach. Kant drang aber an ſeiner Hand mit unermüdlicher Geduld und unerſchöpflicher Beredtſamkeit in alle Schlupfwinkel damaliger Scholaſtik, und ruhete nicht eher, als bis er alle ihre Feſtungswerke bis auf die geringſte letzte Verſchanzung dem Boden gleich gemacht hatte.

Die Zuverſicht, auf welche aller Dogmatismus fußt, iſt, aus bloßen Kategorieen des Verſtandes ſich Erkenntniſſe über metaphyſiſche Dinge gleichſam in freier Luft erzeugen zu können. Man meint, da es mit der Anwendung der Kategorieen im Gebiete der Erfahrung ſo gut geht, es werde mit ihrem Gebrauche dort, wo ſie von der Erdſcholle der Empirie befreit ſeien, im transſcendenten Gebiete des Ueberirdiſchen, noch beſſer und leichter gehen. Die leichte Taube, bemerkt Kant, indem ſie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerſtand ſie fühlt, könnte die Vorſtellung faſſen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel beſſer gelingen werde. Ebenſo täuſcht ſich der Verſtand, wenn er wähnt, daß ſeine Kategorieen, welche als Erzeugniſſe des anſchaulichen Elements nur für daſſelbe gebildet ſind, auch noch jenſeit der Grenzen deſſelben irgend eine Anwendung litten.

Aber noch mehr wird dieſer Wahn von einer möglichen Erweiterung unſerer Erkenntniſſe über die Grenze der Erfahrung niedergeſchlagen, wenn man bedenkt, daß wir auch ſelbſt die Gegenſtände der Erfahrung nicht ſo erkennen, wie ſie als Dinge an ſich ſind, ſondern nur wie ſie uns erſcheinen. Ja ſelbſt der Begriff eines Dinges an ſich wird nur immer problematiſcher, je länger man ſich mit ihm beſchäf-

tigt. Er ist nämlich der Begriff einer zur Empfindung als dem reinen A posteriori der Erkenntnisse hinzugedachten Ursache, und verdient in sofern den Namen eines reinen Gedankendinges oder Noumenon. Wenn wir nun unter Noumenon nichts weiter verstehen, als ein Ding, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses bloß ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da aber unsere Verstandesbegriffe nicht im mindesten hierauf hinausreichen, so muß das, was von uns Noumenon genannt wird, als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden. Der Begriff eines Noumenon ist also blos ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauch. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können. Die Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden. Sondern unser Verstand bekommt nur auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein dadurch, daß er Dinge an sich selbst Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorieen zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Und so gleicht das Land der Wahrheit oder des reinen Verstandes einer durch die Natur in unveränderliche Grenzen eingeschlossenen Insel, umgeben von einem weiten und stürmischen Ocean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.

Suchen wir diese Täuschungen zu classificiren, so begegnen wir zunächst der Amphibolie oder Doppelsinnigkeit, welche bei den Re-

flexionsbegriffen der Einerleiheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Inneren und Aeußeren, der Materie und Form begegnet, je nachdem man dieſe Begriffe entweder in ihrer aprioriſchen Abgezogenheit betrachtet oder auf Erſcheinung anwendet, da ſie dann in beiderlei Beziehung ganz entgegengeſetzte Behauptungen erzeugen, und ſich dadurch als Blendwerke untauglich zur Erfaſſung der Wahrheit kund geben. Ein Gegenſtand z. B., welcher mehrmals mit denſelben innern Beſtimmungen vorkommt, iſt dem Verſtande nach nur Ein Ding, kann aber in der Erſcheinung durch die bloße Verſchiedenheit des Orts (wie bei zwei ganz gleichen Waſſertropfen) mehrmals vorhanden ſein. Ferner ſteht Realität mit Realität dem reinen Verſtande nach niemals in Widerſtreit, ſondern bloß mit Negationen, während doch in der Erſcheinung dieſelbe Kraft ſogleich mit ſich ſelbſt in Widerſtreit geräth, ſobald nur ein Theil derſelben ſeine Richtung im Raume verändert. An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasjenige innerlich, was gar keine Beziehung auf irgend etwas von ihm Verſchiedenes hat. Dagegen ſind die inneren Beſtimmungen einer Substantia phaenomenon (z. B. der Materie) nichts als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Begriffe des reinen Verſtandes geht die Materie der Form voran, dagegen geht in der ſinnlichen Erſcheinung die Form der Anſchauung vor aller Materie der Empfindung und allen Datis der Erfahrung vorher, und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Weit daher gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſcheinen) zum Grunde liegen ſollte, ſo ſetzt die Möglichkeit derſelben vielmehr eine formale Anſchauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Richtet man das Fernrohr der hohlen Verſtandesbegriffe weiter hinaus in den Ocean des dialektiſchen Scheins, ſo erblickt man die Paralogismen nebſt den Antinomieen der reinen Vernunft. Die Paralogismen oder Fehlſchlüſſe der reinen Vernunft entſtehen durch die Verkehrtheit, die Natur unſerer Seele als eines denkenden Individuums oder einzelner Perſon durch die bloße Erörterung des Begriffs: Ich denke, nach allen Kategorieen des Verſtandes a priori beſtimmen zu wollen als eine für ſich abgeſonderte reine (immaterielle) Subſtanz, von durchaus vereinzelter und einfacher (incorruptibler) Qualität, welche ſowohl an ſich ſelbſt ewigindividuelle (unſterbliche) Perſönlichkeit, als im Verhältniß zu ihrem Körper der indivi-

duelle Grund ſeines animaliſchen Lebens ſei. Der ſo Schließende meint nämlich, ein Ding an ſich in ſeiner Anſchauung zu haben, während ſich dieſelbe doch nur auf ein transſcendentales Subjekt, d. h. einen zeitweiligen Mittelpunkt aprioriſcher Denkbeſtimmungen, nicht aber auf die Urſache, von welcher das Denken als eine Wirkung ausgeht, beziehen kann. Er gleicht daher, ſobald er ſolche Urtheile von der Selbſtſtändigkeit ſeiner Seele faßt, einem Manne der es unternimmt, aus bloßen Bildern, die in einem Spiegel erſcheinen, den Spiegel ſelbſt, worin ſie erſcheinen, zuſammenzuſetzen.

Die Antinomieen oder Widerſprüche der reinen Vernunft entſtehen, wenn man verſucht an der Hand reiner Verſtandesbegriffe, der Erfahrung in Bezug auf gewiſſe unabſehbare Beſtimmungen eine Vollſtändigkeit entweder zu- oder abzuſprechen, wobei dann die Vernunft mit ſich ſelbſt in Streit geräth. Dies geſchieht in Beziehung auf folgende vier Fragen: 1) ob die Welt unendlich oder endlich ſei in Raum und Zeit, 2) ob ein zuſammengeſetztes Ding aus dem Einfachen beſtehe, oder ob überhaupt nichts Einfaches exiſtire, 3) ob Cauſalität nach den Geſetzen der Natur allein wirke, oder auch nach Geſetzen der Freiheit, 4) ob ein ſchlechthin nothwendiges Weſen in oder außer der Welt als ihre Urſache exiſtire oder nicht. Wird nämlich angenommen, die Welt habe keinen Anfang, ſo iſt ſie für unſeren Begriff zu groß, und er kann die verfloſſene Ewigkeit niemals erreichen. Wird aber geſetzt, ſie habe einen Anfang, ſo iſt ſie für den Begriff zu klein, indem er nach einer höheren Zeitbedingung fragt. Iſt die Welt unendlich und unbegrenzt, ſo iſt ſie für alle möglichen empiriſchen Begriffe zu groß; iſt ſie endlich und begrenzt, ſo fragen wir noch: was beſtimmt dieſe Grenze? und die Welt erſcheint für dieſen Begriff zu klein. Beſteht jede Erſcheinung im Raume (Materie) aus unendlich vielen Theilen, ſo iſt der Regreſſus der Theilung für den Begriff jederzeit zu groß; und ſoll die Theilung des Raumes irgend bei einem Gliede derſelben (dem Einfachen) aufhören, ſo iſt er für die Idee des Unbedingten zu klein. Nimmt man an, in allem, was in der Welt geſchieht, ſei nichts als nur lauter Erfolg nach Geſetzen der Natur, ſo iſt die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören, und alſo für den Begriff zu groß. Wählen wir aber, hin und wieder, von ſelbſt gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit, ſo verfolgt

uns das Warum, und wir finden dergleichen Totalität der Verknüpfung für unſeren nothwendigen empiriſchen Begriff zu klein. Nehmen wir ein ſchlechthin nothwendiges Weſen an, ſo ſetzen wir es in eine von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit; dann iſt ſeine Exiſtenz für unſern empiriſchen Begriff unzugänglich und zu groß, um jemals dazu zu gelangen. Iſt aber alles, was zur Welt (es ſei als bedingt oder als Bedingung) gehört, zufällig, ſo iſt jede uns gegebene Exiſtenz für unſeren Begriff zu klein, weil ſie uns nöthigt, uns noch immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Am allerweiteſten von der empiriſchen Realität liegt aber das transſcendentale Ideal entfernt, worunter der reine Verſtandesbegriff nicht bloß in concreto, ſondern in individuo als ein einzelnes durch ſeine Idee allein beſtimmtes Ding verſtanden wird. Alles Exiſtirende iſt nämlich durchgängig beſtimmt, und es exiſtirt in jedem alle Realität entweder wirklich oder negirt. Wir machen uns hiernach den Begriff eines entis realissimi, eines Individuums, in dem alle Realitäten wirklich vorhanden ſind, als eines Dinges an ſich ſelbſt, und zwar als eines Urbilds (prototypon) aller Dinge, welche insgeſammt als mangelhafte Copieen (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. Dieſes Ideal iſt der Gegenſtand einer transſcendentalen Theologie. Es iſt aber nichts weiter, als eine ſubjektive Vorſtellung, welche auf unerlaubte Art zuerſt realiſirt (zum Objekt gemacht), dann hypoſtaſirt (in den Rang eines Dinges an ſich erhoben), zuletzt perſonificirt (der Thätigkeit der appercipirenden Vernunft verähnlicht) wird. Dieſe dreifache falſche Procedur liegt im ontologiſchen Beweiſe offen und bloß vor Augen, wiederholt ſich aber als ganz dieſelbe, nur mit mehr empiriſchem Schmuck täuſchend, zuerſt im kosmologiſchen und hernach im phyſico-theologiſchen Beweiſe.

Die zu Kant's Zeiten blühende Wolffiſche Metaphyſik beſtand aus Ontologie, Kosmologie, rationaler Pſychologie und natürlicher Theologie. Gegen ihre Ontologie war die Aufzeigung der Amphibolieen in den Reflexionsbegriffen, gegen ihre rationale Pſychologie die Aufdeckung des Paralogismus der reinen Vernunft, gegen ihre Kosmo-

logie die Aufstellung der Antinomieen und gegen ihre natürliche Theologie die Widerlegung des transscendentalen Ideals gerichtet.

Alle Begriffe, welche die Anschauung überfliegen, werden von Kant mit dem Namen der Ideen bezeichnet. Im Felde der Ideen gibt es nichts als hohle Luftgestalten, und daher auch keine ernsthafte Polemik. Beide Theile sind hier immer Luftfechter. Sie haben gut kämpfen. Die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblick wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

Doch gibt es, obgleich die Ideen als Erkenntnisse betrachtet völlig verwerflich sind, zwei Rücksichten, nach denen ihnen ein Nutzen zugestanden werden muß, in beiden Rücksichten nicht in Beziehung auf wirkliche, sondern auf mögliche und zu erwerbende Erkenntniß, in beiden Rücksichten nicht als *constitutive*, sondern als *regulative* Principien des Erkennens. Will nämlich die erfahrungsmäßige Forschung irgendwo still stehen und ermatten, so wird die Idee als die Forderung eines Vollendeten und Systematischen in der Erkenntniß ein heilsamer Sporn, die Erfahrungserkenntniß niemals abzuschließen, sondern ein fruchtbares Erweiterungsstreben nach allen Seiten hin rege zu halten. Und handelt es sich andererseits von praktischen Anforderungen der Pflicht und von einer ihnen angemessenen Beurtheilung unseres Lebens und unserer praktischen Fähigkeiten, so treten gewisse Ideen wiederum als nothwendige, obwohl subjektive Hülfsbegriffe ein, ohne welche die praktische Anforderung theils an sich selbst, theils in ihren weiteren Zusammenhängen sich nicht verdeutlichen läßt. Denn die Vernunft enthält nicht nur eine Gesetzgebung in Beziehung auf Erkenntnisse, sondern auch in Beziehung auf Pflichten. Und so werden denn die Ideen, nach völliger Vernichtung ihres constitutiven Gebrauchs, in praktischer Beziehung aufs neue zu offenen Fragen, welche ihre Beantwortung niemals von sich selbst her, sondern immer nur durch eine Erweiterung der Erfahrungserkenntnisse einerseits, durch Forderungen der praktischen Vernunft andererseits erhalten können.

Kritik der praktischen Vernunft.

Jede Wissenschaft hat ihre Anwendung aufs Leben. Die Anwendung der allgemeinsten Wissenschaft, der Philosophie, ist zugleich

von der allgemeinſten Natur, eine Anweiſung, wie überhaupt den Geſetzen der Vernunft gemäß gelebt werden ſoll.

Das Princip der praktiſchen Philoſophie bei Kant wird nicht aus dem theoretiſchen Gebiete abgeleitet, ſondern durch eine eigene ſelbſtſtändige Kritik unſerer praktiſchen Vermögen gefunden. Es ſtimmt aber mit dem Princip der theoretiſchen Sphäre in ſofern überein, als es ein Princip der reinen Vernunft iſt. Es iſt die ſpontane Thätigkeit unſeres Denkvermögens, welche, wie ſie von der einen Seite aus bloßen Senſationen allererſt Erkenntniſſe macht, von der andern Seite das Spiel der Neigungen und Triebe unſerer praktiſchen Natur einer allgemeinen und nothwendigen Geſetzgebung unterwirft.

Das Verfahren, welches Kant bei der Kritik der praktiſchen Vernunft beobachtete, war ſeinem Verfahren auf dem Gebiete des erkennenden Verſtandes höchſt analog. Auch hier war ein hohler Dogmatismus aus dem Wege zu räumen, und alsdann auf dem Boden der Erfahrung ein völlig neuer Grundſtein zu legen. Der Dogmatismus der Wolffiſchen Schule hatte die Moral auf die ſogenannte angeborene Idee der Vollkommenheit gegründet, womit ein Wort für beliebigen Inhalt und ſomit ein trefflicher Gemeinplatz für erbauliche Betrachtungen, nicht aber ein Grundſatz der Erkenntniß unſerer Pflichten gegeben war.

Auch hier haben die Senſualiſten Englands das Verdienſt, den Boden der Erfahrung zuerſt beſſer und gründlicher beſchritten zu haben. Sie gingen von der Bemerkung aus, daß das erfahrungsmäßige Kennzeichen des guten Charakters in einer der Selbſtſucht entgegengeſetzten Stimmung beſtehe, welche dadurch, daß ſie ſich gegen die Menſchen wohlwollend und hülfreich erweiſet, auch desjenigen Wohlwollens und Beifalls wiederum ſicher iſt, welches ſich im lobenden Urtheil über den guten Charakter, im tadelnden über den Egoiſten ausſpricht. Denn Wohlwollen erweckt Wohlwollen, ſo wie Haß wiederum Haß gebiert. Hiermit war das Thema bereits glücklich auf den Boden der bloßen Erfahrung geſtellt, aber freilich auch zugleich ins Gebiet der bloßen Empfindungen gezogen. Nicht die Vernunft und das Denken, ſondern die Empfindungen eines ſogenannten moraliſchen Sinns ſchufen die praktiſchen Urtheile. Dieſe Lehre wurde von Richard Cumberland (1632 — 1719) und Cooper Graf von Shaftesbury (1671 — 1713), welcher letztere ein Freund Locke's

war, vorbereitet, und von dem Irländer Francis Hutcheſon (1694—1747) zu einem völligen Schulſyſtem ausgebildet, welches unter dem Namen der Schottiſchen Schule der Moralphiloſophie zu großem Anſehen gelangt iſt. Wohlwollen gegen alle Menſchen gilt dieſer Schule für den Grund der Pflichten ſowohl, als der wahren Glückſeligkeit. Das Motiv dieſes allgemeinen Wohlwollens iſt ein Trieb für uneigennützige Handlungen, welcher gepflegt, geſtärkt und in ein richtiges Verhältniß zu den ſelbſtiſchen Neigungen geſetzt ſein will. Dann iſt ſeine Folge das Wohlgefallen am Uneigennützigen, welches ſich praktiſch als gute Handlungsweiſe, theoretiſch als ſittliche Beurtheilung äußert.

Richard Cumberland, De legibus naturae disquisitio etc. London, 1672. 4. Shaftesbury, An inquiry concerning virtue and merit. London, 1699. Francis Hutcheson, Inquiryinto the original of our ideas of beauty and virtue. London, 1720. Essay on the nature and conduct of passions and affections with illustrations on the moral sense. London, 1728. Philosophiae moralis institutio compendiaria libris III ethices et jurisprud. naturalis principia continens. Glasgow, 1745. System of moral philosophy. Zwei Bände. London, 1756. 4.

So wenig ſich das Fundament dieſer Lehre, ſo weit als es wirklich erfahrungsmäßig iſt, erſchüttern läßt, und ſo ſehr die Lehre ſelbſt ſich durch leichte Faßlichkeit und große Fruchtbarkeit in der Anwendung empfiehlt, ſo entgeht doch dem, welcher ſich an ſtrenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Urtheilens auf dem theoretiſchen Gebiete gewöhnt hat, auch hier der Mangel nicht, welcher dem Senſualismus als unvertilgbarer Grundfehler anklebt, nämlich daß er es nirgends bis zu allgemeinen und nothwendigen Urtheilen bringt. Wenn z. B. die Opfer, welche die uneigennützige Maxime dem Menſchen auferlegt, etwa in Betreff der Wiederbezahlung einer contrahirten Schuld, der Haltung eines gegebenen Verſprechens in veränderter Lebenslage u. ſ. f. ſo groß werden, daß, um eine ſolche Laſt der Verpflichtung in Bewegung zu ſetzen, erfahrungsmäßig kein Trieb des Wohlwollens gegen die Mitmenſchen mehr zureicht, ſo ſieht ſich eine Lehre, welche kein anderes Fundament hat, als die Erfahrung und dieſen Trieb, willkürlichen Behauptungen und Widerſprüchen preisgegeben. Denn entweder muß ſie der bloßen Empfindung gemäß die Verpflichtung eines jeden Menſchen zum uneigennützigen Handeln nur ſo weit bei

ihm reichen laſſen, als in ihm der Trieb des Wohlwollens reicht. Dann bekommt ſie im moraliſchen Urtheil für verſchiedene Menſchen verſchiedenes Maaß und Gewicht, welches ungereimt iſt. Oder ſie muß die Forderung ſtellen, daß die Maxime des uneigennützigen Handelns auch noch über die Grenze einer möglichen Empfindung des Wohlwollens hinaus zu einem unbedingten Geſetze erweitert werde; dann widerſpricht ſie ihrem Princip. Es geht hieraus hervor, daß der, welcher mit der Maxime des uneigennützigen Handelns Ernſt zu machen geſonnen iſt, ſich dadurch, will er anders conſequent ſein, über die Sphäre des Senſualismus in ein Gebiet allgemeiner und nothwendiger Vernunfturtheile verwieſen ſieht.

Kant, der dieſen Weg der Kritik betrat, ſah ſich dadurch genöthigt, zwiſchen der Maxime des uneigennützigen Handelns und dem Triebe des Wohlwollens noch einen Unterſchied zu ſetzen, welchen die Schottiſchen Moralphiloſophen außer Acht gelaſſen hatten. Alles wohlwollende Handeln iſt zwar, ſobald es ein reines und nicht bloß ſcheinbares iſt, immer als ſolches ein uneigennütziges, aber um das ſtreng uneigennützige Handeln in allen Fällen ohne Ausnahme zu erzeugen, reicht der bloße Trieb des Wohlwollens nicht aus, ſondern wo dieſer in ſeiner Biegſamkeit eine Grenze findet, bleibt die Forderung des uneigennützigen Handelns unter dem Titel der Pflicht eine ſchlechthin unwandelbare im moraliſchen Urtheil. Wohlwollende Begegnung erzeugt allerdings wieder Wohlwollen, aber das Wohlwollen kann uns auch durch eine mit der Pflicht in keinem Zuſammenhange ſtehende Liebenswürdigkeit abgewonnen werden, und iſt folglich ein trüglicher Maaßſtab des moraliſchen Urtheils. Dagegen erzeugt ein uneigennütziges Handeln jedesmal und ausſchließlich das Gefühl einer unwillkürlichen Hochachtung gegen die handelnde Perſönlichkeit, welches ſehr von aller bloßen Zuneigung gegen dieſelbe unterſchieden iſt, vielmehr, wenn es bis zur ungewöhnlichen Höhe ſteigt, in Bewunderung übergeht.

Es iſt zwar ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſein, aber dies iſt doch noch nicht die echte moraliſche Maxime unſeres Verhaltens, wenn wir uns anmaßen, gleichſam als Volontäre uns mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzuſetzen, und als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Luſt das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir

ſtehen vielmehr unter einer Disciplin der Vernunft, und müſſen in allen unſeren Maximen der Unterwürfigkeit unter dieſelbe nicht vergeſſen, ihr nichts entziehen oder dem Anſehen des Geſetzes der Vernunft durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Beſtimmungsgrund unſeres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzen. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen.

Achtung geht jederzeit nur auf Perſonen, niemals auf Sachen. Die letzteren können Neigung, und wenn es Thiere ſind (z. B. Pferde, Hunde u. ſ. w.) ſogar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was dieſem Gefühl ſchon näher tritt, iſt Bewunderung, und dieſe, als Affekt, das Erſtaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geſchwindigkeit mancher Thiere u. ſ. w. Aber Alles dieſes iſt nicht Achtung. Ein Menſch kann mir auch ein Gegenſtand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, ſogar bis zum Erſtaunen und doch darum noch kein Gegenſtand der Achtung ſein. Seine ſcherzhafte Laune, ſein Muth und Stärke, ſeine Macht, ſein Rang, den er unter Anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle ſagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geiſt bückt ſich nicht. Ich kann hinzuſetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtſchaffenheit des Charakters in einem gewiſſen Maaße, als ich mir von mir ſelbſt nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt ſich mein Geiſt, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch ſo hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht überſehen zu laſſen. Warum das? Sein Beiſpiel hält mir ein Geſetz vor, das meinen Eigendünkel niederſchlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und deſſen Befolgung, mithin die Thunlichkeit deſſelben ich durch die That bewieſen vor mir ſehe. Nun mag ich mir ſogar eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewußt ſein, und die Achtung bleibt doch. Achtung iſt ein Tribut, den wir dem Verdienſte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, daß es einer andern Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen Alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als daß man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust, daß, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht.

Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktische darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste Befolgung. Es muß also die Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit; der Vorschrift der Glückseligkeit Genüge zu leisten, nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich.

Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müßte ihm bloß die Maaß-

regeln gebieten oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht jedermann gern gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Maaßregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so brauchen diese hier nicht gelehrt zu werden; denn, was er in dieser Beziehung will, das kann er auch.

Die Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Diese innere Beruhigung ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat.

Durch diese Betrachtungen löset sich das Princip der Pflicht als eines allgemeinen und nothwendigen Gesetzes moralischer Urtheile vom Princip der Neigung und des Wohlwollens einerseits, vom Princip des Wohlbefindens und des Glückes andererseits ab, indem es sowohl wegen seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als auch wegen seiner Unterscheidung von allem Inhalt der Neigungen und Triebe sich als ein Gesetz des aprioriſchen Denkens oder der reinen Vernunft kund gibt. Aber so wie die Vernunft oder das Denken allein fähig ist, dem Handeln ein allgemeines und nothwendiges Gesetz vorzuschreiben, so kann auch eine Vollziehung desselben um des

Geſetzes ſelbſt willen, wenn eine ſolche überhaupt möglich iſt, nur ebenfalls durch reine Vernunft möglich ſein. Die Fähigkeit, das Pflichtgeſetz um des Geſetzes ſelbſt willen und folglich durch reine Vernunft zu vollziehen, heißt die moraliſche Freiheit. Durch Unterordnung der Neigungen und Triebe unter das Geſetz ihrer Spontaneität entſtehen allererſt moraliſche Handlungen, ähnlich wie durch Unterordnung der Empfindungen unter das Geſetz der ſynthetiſchen Apperception allererſt Erkenntniſſe entſtehen. Die Schottiſchen Philoſophen verlegten die Triebfeder des vernünftigen Handelns fälſchlich in das bloße paſſive Vermögen eines moraliſchen Gefühls, ſo wie ſie die Triebfeder des vernünftigen Erkennens fälſchlich in die bloße Receptivität der Senſationen verlegten. Kant unterwarf ſowohl im theoretiſchen, als praktiſchen Gebiete den bloßen Stoff der Erfahrung dem organiſirenden Geſetze des aprioriſchen Gedankens.

Freiheit als das Vermögen der Vollziehung des Pflichtgeſetzes um dieſes Geſetzes ſelbſt willen iſt eine Bedingung jenes Geſetzes, ohne welche daſſelbe in ſeiner Reinheit nicht vorſtellbar iſt. Hier haben wir das erſte Beiſpiel von der praktiſchen Bedeutung der Ideen. Damit ein Handeln entſtehe, welches über die bloße moraliſche Liebenswürdigkeit zur moraliſchen Achtung emporſteige, iſt der Begriff eines reinen moraliſchen Vernunftgeſetzes nicht zu umgehen, und um dieſen Begriff vollſtändig zu vollziehen, dient die Idee der Freiheit zur Bedingung. Sie iſt eben ſo die nothwendige Vorausſetzung eines praktiſchen Vernunftgeſetzes, als das Gefühl der Achtung die nothwendige Folge ſeiner Vollziehung iſt. Denn das Gefühl der Achtung entſteht dann, wenn eine Handlung nicht mehr aus den bloßen Motiven der Neigungen und Triebe erklärlich iſt, die Idee der Freiheit aber iſt die theoretiſche Annahme der Fähigkeit eines von Neigungen und Trieben unabhängigen Antriebes zu Handlungen. Dieſe Fähigkeit iſt eine Bedingung, deren Möglichkeit durch den Begriff des moraliſchen Geſetzes gefordert wird, obgleich ihre Wirklichkeit auf dem Felde der Naturerkenntniß eben ſo wenig von ihren Vertheidigern dargethan werden kann, als ihre Beſtreiter von der Unmöglichkeit derſelben einen Beweis zu liefern im Stande ſind. Auf dem theoretiſchen Gebiete iſt die Freiheit eine von jenen unfruchtbaren Fragen, welche ſich mit Sicherheit weder bejahen, noch verneinen laſſen, weil ſie ins Gebiet der Dinge an ſich hinaus-

weiſen. Auf dem praktiſchen Gebiet wird die Idee der Freiheit trotzdem zum Gegenſtande der Erkenntniß, aber nicht auf natürlichem Wege durch Beobachtung und Erfahrung, ſondern auf gewaltſamem Wege, indem wir für dieſe Idee Partei zu ergreifen uns gezwungen ſehen, wofern wir nicht dem ſittlichen Urtheil in Betreff des Achtungswürdigen ungetreu werden mögen.

Das ſchlechthin allgemeine und nothwendige Geſetz des uneigennützigen Handelns kann kein Objekt des Begehrungsvermögens als Beſtimmungsgrund des Willens ſetzen, und muß daher in der bloßen Form der vernünftigen Geſetzlichkeit unſerer Handlungen den Beſtimmungsgrund des reinen Willens oder der reinen Geſinnung ſuchen. Der reine Wille muß daher ſeinen Beſtimmungsgrund in dem reinen Geſetze antreffen, und zwar nicht in der Materie des Geſetzes, ſondern in ſeiner bloßen geſetzgebenden Form. Der reine Wille will das Uneigennützige nicht darum, weil es Wohlwollen und Achtung erwirbt, ſondern weil es der allgemeine und nothwendige Inhalt des Vernunftgeſetzes, weil es das formell Vernünftige im Leben iſt.

Iſt mein Handeln der Form des Vernunftgeſetzes ſtreng gemäß, ſo wird ſeine Art und Weiſe als Regel oder Vorbild des vernünftigen Handelns für alle Perſonen gelten können, und ſo läßt ſich die reine Form des ethiſchen Grundgeſetzes ausdrücken: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne, oder, auf mehr populäre Weiſe gefaßt: Was du willſt, daß dir die Leute thun ſollen, das thu du ihnen. Da dieſe Regel (der ſ. g. kategoriſche Imperativ) nichts enthält, als die bloße Form eines allgemeinen und nothwendigen Geſetzes für Alle, in Beziehung geſetzt zu den Handlungen eines Einzelnen, ſo kann man ſie das Grundfaktum der praktiſchen Vernunft und die Grundregel der Freiheit als des aus reiner Ueberlegung im Gegenſatz von Neigung ſtammenden Handelns nennen. In der Unterwerfung unter dieſes Geſetz unterwirft die Vernunft ſich der Funktion des Allgemeinen und Nothwendigen in ihrem Handeln. Die Funktion des Allgemeinen und Nothwendigen aber iſt das Denken oder die Vernunft ſelbſt. Sie unterwirft ſich darin alſo nur ſich ſelbſt und ihrem eigenen Geſetz, während ſie im egoiſtiſchen Thun einem nicht aus ihr ſelbſt ſtammenden, ſondern ihr von Trieben und Neigungen diktirten Geſetz unterthan wird. Eine Vernunft, welche das höchſte Geſetz ih-

res Thuns von anders woher ſchöpft, iſt eine heteronomiſche, eine Vernunft, welche das höchſte Geſetz ihres Thuns aus ſich ſelbſt ſchöpft, iſt eine autonomiſche Vernunft.

Das Geſetz der Uneigennützigkeit, eine ſolche Handlungsweiſe zu wählen, wie wir ſie von Jedermann zu wünſchen uns gezwungen ſehen, alſo unſere Handlungen nie als bloßes Individuum, ſondern immer in der Perſon der allgemeinen Menſchheit zu verrichten, darf nicht auf einzelne Handlungen oder Gewohnheiten (Wahl eines Geſchäfts, Kleidung, Wohnung u. ſ. f.), welche den beſondern Fähigkeiten des Individuums angehören, ſondern nur auf die allgemeine Vernunftanlage Aller, folglich auf das Innerſte der Geſinnung bezogen werden. Es iſt der nothwendige und unaustilgbare Wunſch, in meinem eigenen Thun durch das Thun des Andern nicht beeinträchtigt, vielmehr ſo viel als möglich gefördert zu werden, welcher von der denkenden Perſon in den allgemeinen und nothwendigen Willen der Menſchheit, daß Jeder Jeden in ſeinem Thun nicht beeinträchtige, vielmehr ſo viel als möglich fördere, nach einer aprioriſchen Regel umgeſtaltet wird. Nach dieſer Rückſicht darf man dieſes Geſetz die in eine ſtrenge Formel gebrachte Geſinnung des allgemeinen Wohlwollens (der Menſchenliebe) ſelbſt nennen: Behandle die Andern ſo, wie du von ihnen behandelt ſein willſt, nämlich wohlwollend. Ueberhaupt kommt es bei dieſem formalen Geſetze nicht ſo ſehr darauf an, darin alle Spur eines materialen Gehalts bis auf den letzten Reſt auszutilgen, als vielmehr darauf, ſich bewußt zu werden, daß ein großer Unterſchied ſtattfinde zwiſchen einem Handeln aus bloßer wohlwollender Luſt, und einem Handeln aus dem reinen Vorſatz, dasjenige zu thun, was als vernünftig erkannt wird, und es blos darum zu thun, weil es vernunftgemäß iſt. Das Handeln aus bloßer wohlwollender Luſt iſt, genau beſehen, doch nur ein Egoismus von feinerer Natur, und gelangt immer bald an ſeine Grenze. Beſteht es aber die Probe, die Regel ſeines Wohlwollens auch über die Grenze ſeiner eignen Luſt hinüberzuführen, ſo iſt es von da an nicht mehr ein Handeln aus Trieb und Neigung, ſondern ein Handeln aus reiner Ueberzeugung, daß dasjenige, was gethan wird, das Richtige und Vernünftige ſei. Ein ſolches Handeln iſt ein Handeln um der Form des Vernunftgeſetzes willen, ein autonomiſches Handeln. Autonomiſch handelt jeder, welcher aus der reinen Ueberzeugung handelt, daß das, was er thut, das allgemein Richtige, das der Menſch-

heit überhaupt Angemeſſene ſei. Sollte hierbei auch ein Irrthum in Beziehung auf die Materie des Geſetzes vorkommen, ſo würde dieſer dem Werthe der Handlung nicht den mindeſten Eintrag thun, indem ihr Werth nicht durch den Inhalt, ſondern durch die reine Form der Geſetzlichkeit, welche Ueberzeugung heißt, beſtimmt wird. Die überzeugungstreue Handlung iſt als ſolche die autonomiſche.

Der kategoriſche Imperativ als Geſetz der reinen Vernunft im praktiſchen Felde hat daher eine noch viel beherrſchendere Stellung und Kraft, als das reine Vernunftgeſetz der ſynthetiſchen Apperception mit ihren Kategorieen auf dem theoretiſchen Felde in Anſpruch nimmt. Er iſt, wenn überhaupt um ein nothwendiges Geſetz des Handelns für vernünftige Weſen als ſolche die Frage aufgeworfen wird, die einzig mögliche Form, unter welcher ein ſolches erſcheinen kann. Dieſe Form iſt nun zwar an ſich ſelbſt eben ſo ohne allen Inhalt, als die ſynthetiſche Apperception auf jenem Gebiete. Aber ſie unterliegt nicht, wie dieſe, der Schwäche, mit jedem ihr von den Senſationen zufällig gegebenen Inhalt gleicherweiſe fürlieb nehmen zu müſſen. Sondern ſie poſtulirt in Beziehung auf das Triebleben, mit welchem ſie in Berührung tritt, den Inhalt des Wohlwollens oder der Humanität als den einzigen, welcher der Form dieſes Geſetzes nicht widerſtreitet, während ſie allen übrigen Inhalt ſofort abſtößt, weil er ſich in die Form dieſes Geſetzes ſchlechterdings nicht bringen läßt. Setzt man nun die reine Form des Imperativ in Verbindung mit dem allein von ihr unangetaſtet gelaſſenen Inhalt, ſo bekommt dadurch der anfänglich bloß eine hohle Frage bildende Begriff der moraliſchen Vollkommenheit einen ſehr präciſen und deutlichen Sinn. Wohlwollen nämlich oder Sorge für Anderer Glückſeligkeit, wenn ſie als allgemeines oder ausnahmloſes Geſetz in die Maxime des vernünftigen Handelns aufgenommen wird, iſt die moraliſche Vollkommenheit ſelbſt. Denn ſie iſt das einzig mögliche Handeln aus wahrhafter und wohlverſtandener Ueberzeugung vom Inhalte der eigenen Vernunft.

Die Ueberzeugung iſt in jedermann zu reſpektiren. Wo wir überhaupt feſte Ueberzeugungen und Grundſätze antreffen, iſt ſchon dies allein im Stande, unſere Achtung gegen einen Menſchen zu erregen, es gehört aber dann auch dazu, daß dieſen Ueberzeugungen anhaltend und mit Ausdauer nachgelebt werde. Die guten Menſchen haben gemeiniglich uneigennützige Grundſätze, denen ſie aber nicht conſequent

UNIVERSITÄT

nachleben, und um deren Früchte ſie ſich daher häufig betrügen, während ſie doch ſtets von ihnen genirt ſind. Die entſchloſſenen Egoiſten ſind darum ſo ſtark, weil ſie von Grundſätzen ungenirt, alle Halbheit des Handelns vermeiden, in ihrem Willen ſtets mit ſich ſelbſt übereinſtimmen, und wenn ſie nur klug genug ſind, mit ihrer Ueberzeugungsloſigkeit den nöthigen Grad von Heuchelei zu verbinden, überall leicht zum Ziele gelangen. Es iſt daher ein höchſt ungerechter Vorwurf, welcher von gewiſſen Hyperkritikern dem moraliſchen Imperativ Kant's gemacht worden iſt, als ob derſelbe eine zu wenig fordernde Regel des moraliſchen Verhaltens ſei. Wem dieſelbe zu leicht und zu trivial dünkt, der zeigt nur dadurch an, daß er niemals ernſthaft einen Verſuch mit derſelben im Leben gemacht hat. Die Laſt des Lebens, in welchem dem angegebenen Umſtande zufolge das Böſe jederzeit einen gewiſſen Vortheil auf ſeiner Seite hat, hebt ſich im Guten nur durch ein Werkzeug, das ſo eiſern und unbeugſam iſt in ſeinem Selbſtverſtand, als dieſer moraliſche Imperativ. Dieſer aber hebt ſie vollkommen, und jedermann, der dies Werkzeug entſchloſſen in Gebrauch nimmt, wird daſſelbe ſtärker finden, als die Gewalt des Böſen in und außer ihm.

In dem Grade, als der Menſch das Geſetz der Uneigennützigkeit vollbringt, erſcheint er dem Beurtheiler achtungswürdig, indem er das allgemein Menſchliche in ſeiner Perſon, ſeine Menſchenwürde, vollbringt und rettet. In dem Grade, als er von dieſer Höhe zum Standpunkt des Eigennutzes und Egoismus herabſinkt, gleichſam zum bloßen Individuum zuſammenſchrumpft, verliert er an unbedingtem Menſchenwerth, und verähnlicht ſich dem, was nur relativen Werth hat, der verkäuflichen Waare. Jedoch ſoll man nie den Menſchen als bis zu dieſem Punkte herabgewürdigt anſehen, ſondern beſtändig noch die Vernunft als Anlage zur wirklichen Menſchheit in ihm achten, die vernünftige Anlage im Menſchen jederzeit als Zweck für ſich ſelbſt, niemals als bloßes Mittel für Andere anſehen.

Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre.

Wendet man die Idee der Freiheit, welche mit der der Menſchenwürde identiſch iſt, auf die Verhältniſſe des Menſchenlebens im Großen an, ſo ergeben ſich daraus die Grundſätze des natürlichen Rechts,

welche den Grundsätzen der Moral ergänzend zur Seite treten. Der Rechtsbegriff hat es nicht mit der Entwickelung der moralischen Anlage, sondern mit der Anerkennung derselben in jedem Menschen zu thun. Der Mensch ist im Rechtsbegriff ein vernünftiges Wesen, dem es frei steht, seine vernünftige Anlage so zu entwickeln, wie es selbst dieses für gut hält. Die Idee der Freiheit verursacht im Rechtsbegriff die Forderung, daß das Vorhandensein einer moralischen Anlage zur Selbstbestimmung in jedem Individuum anerkannt werde. Und zwar geht diese Forderung nicht an den Einzelnen (wo sie eine überflüssige wäre), sondern an die Gesammtheit Aller. Damit jeder Mensch als ein freies Wesen, welches seine Bestimmung in sich selbst hat und nur durch freie Selbstentwickelung erreichen kann, indem es sich selbst Zweck ist, öffentlich anerkannt sei, ist erforderlich, daß durch einen freiwilligen Zwang, den die Individuen sich unter einander vertragsweise auferlegen, von jedem Einzelnen alle die Hindernisse hinweggehoben werden, welche ihm eine freie Entwickelung seiner moralischen Fähigkeiten von vorn herein unmöglich machen würden.

Recht ist daher eine jede Handlung, nach deren Maxime die Freiheit eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Mit dem Rechte ist immer die Befugniß verknüpft, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen. Denn ein Zwang, welcher die Hindernisse der Freiheit aus dem Wege räumt, gehört mit in die Kategorie dessen, was Recht ist (d. h. wobei die Freiheit bestehen kann). Freiheit als Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkür, sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, ist das einzige ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht, welches demnach erzwungen werden darf.

Ich bin nur dann verbunden, das äußere Seine des Andern unangetastet zu lassen, wenn mich der Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Principe verhalten. Also ist nur ein jeden Andern verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußern (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Nur in ihm gibt es ein äußeres Mein und Dein, und nur durch die Setzung eines äußern Mein und Dein

iſt es möglich, daß das Subjekt einen Spielraum gewinne, in welchem es frei und ungehindert ſeine moraliſchen Fähigkeiten entwickeln könne. Daher nun, weil dies die Grundbedingung zur Freiheit iſt, muß es dem Subjekt erlaubt ſein, jeden Andern, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über irgend ein Objekt kommt, zu nöthigen, mit ihm zuſammen in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten.

Ein Staat (civitas) iſt die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen. Die geſetzgebende Gewalt kann dabei nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen ſoll, ſo muß ſie durch ihr Geſetz ſchlechterdings niemand Unrecht thun *können*. Nun iſt es, wenn jemand etwas gegen einen andern verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch Unrecht thue, nie aber in dem, was er über ſich ſelbſt beſchließt. Alſo kann nur der übereinſtimmende und vereinigte Wille Aller, ſofern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden eben daſſelbe beſchließen, geſetzgebend ſein.

Die zur Geſetzgebung vereinigten Glieder einer ſolchen Geſellſchaft heißen Staatsbürger, und die rechtlichen von ihrem Weſen als ſolchem unabtrennlichen Attribute ſind *geſetzliche Freiheit*, keinem andern Geſetze zu gehorchen, als zu welchem er ſeine Beiſtimmung gegeben hat; — *bürgerliche Gleichheit*, keinen Obern im Volk in Anſehung ſeiner zu erkennen, als nur einen ſolchen, den er ebenſo rechtlich zu verbinden das moraliſche Vermögen hat, als dieſer ihn verbinden kann; drittens das Attribut der *bürgerlichen Selbſtſtändigkeit*, ſeine Exiſtenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Andern im Volke, ſondern ſeinen eignen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Weſens, verdanken zu können, und in Rechtsangelegenheiten durch keinen Andern vorgeſtellt werden zu dürfen. Die Idee, nach der die Rechtmäßigkeit des Staats allein gedacht werden kann, iſt der urſprüngliche Contract, nach welchem Alle im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um ſie als Glieder eines gemeinen Weſens ſofort wieder aufzunehmen.

Der Regent eines Staats iſt diejenige moraliſche oder phyſiſche Perſon, welcher die ausübende Gewalt zukommt: der *Agent* des Staats. Als moraliſche Perſon betrachtet, heißt er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magiſtrate ſind Verordnungen, Decrete, nicht Geſetze. Denn ſie gehen auf Entſchei-

dung in einem beſondern Fall, und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich geſetzgebend wäre, würde despotiſch zu nennen ſein, im Gegenſatz mit der patriotiſchen, unter welcher aber nicht eine väterliche als die am meiſten despotiſche unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), ſondern vaterländiſche verſtanden wird, wo der Staat ſeine Unterthanen als Staatsbürger, d. i. nach Geſetzen ihrer eigenen Selbſtſtändigkeit behandelt, jeder ſich ſelbſt beſitzt, und nicht vom abſoluten Willen eines Andern neben oder über ihm abhängt.

Der Geſetzgeber kann alſo nicht zugleich der Regent ſein, denn dieſer ſteht unter dem Geſetz, und wird durch daſſelbe, folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet. Dieſer kann jenem auch ſeine Gewalt nehmen, ihn abſetzen, oder ſeine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht ſtrafen, denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, die dem Souverän als ſolchem nicht zukommt. Endlich kann weder der Staatsherrſcher noch der Regierer richten, ſondern nur Richter als Magiſtrate einſetzen. Das Volk richtet ſich ſelbſt durch diejenigen ſeiner Mitbürger, welche durch freie Wahl als Repräſentanten deſſelben, und zwar für jeden Akt beſonders, dazu ernannt werden. Denn es wäre unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu ſpielen, d. i. ſich in die Möglichkeit zu verſetzen, Unrecht zu thun.

Alſo ſind es drei verſchiedene Gewalten, wodurch der Staat ſeine Autonomie hat, d. i. ſich ſelbſt nach Freiheitsgeſetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung beſteht das Heil des Staats, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückſeligkeit verſtehen muß; denn die kann vielleicht im Naturzuſtande oder auch unter einer despotiſchen Regierung viel behaglicher und erwünſchter ausfallen: ſondern den Zuſtand der größten Uebereinſtimmung der Verfaſſung mit Rechtsprincipien, als nach welchem zu ſtreben uns die Vernunft durch einen kategoriſchen Imperativ verbindlich macht.

Der Geiſt des urſprünglichen Vertrages enthält die Verbindlichkeit der conſtituirenden Gewalt, die Regierungsart der Idee des urſprünglichen Vertrages angemeſſen zu machen, und ſo ſie, wenn es nicht auf einmal geſchehen kann, allmählig und continuirlich dahin zu verändern, daß ſie mit der einzig rechtmäßigen Verfaſſung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zuſammenſtimme, und jene alten empiriſchen (ſtatutariſchen) Formen, welche bloß die

Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, ſich in die urſprüngliche (rationale) auflöſen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfaſſung im eigentlichen Sinne des Staates erforderlich iſt, und dahin auch dem Buchſtaben nach endlich führen wird. Dies iſt die einzige bleibende Staatsverfaſſung, wo das Geſetz ſelbſtherrſchend iſt, und an keiner beſondern Perſon hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zuſtand, in welchem allein jedem das Seine peremtoriſch zugetheilt werden kann; indeſſen daß, ſo lange jene Staatsformen dem Buchſtaben nach eben ſo viel verſchiedene, mit der oberſten Gewalt bekleidete, moraliſche Perſonen vorſtellen ſollen, nur ein proviſoriſches inneres Recht, und kein abſolut rechtlicher Zuſtand der bürgerlichen Geſellſchaft zugeſtanden werden kann.

Alle wahre Republik aber iſt und kann nichts anders ſein, als ein repräſentatives Syſtem des Volks, um im Namen deſſelben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelſt ihrer Abgeordneten ihre Rechte zu beſorgen. Denn in dem Volk befindet ſich urſprünglich die oberſte Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen als bloßer Unterthanen abgeleitet werden müſſen, und eine einmal errichtete Republik hat nicht mehr nöthig die Zügel der Regierung aus den Händen zu laſſen, und ſie denen wieder zu übergeben, die ſie vorher geführt hatten, und die alle neue Anordnungen durch abſolute Willkür wieder vernichten könnten.

Die religiöſen Poſtulate.

So wie der Staat aus der Idee der moraliſchen Freiheit hervorwächſt, ſo wächſt die Religion aus der Idee der moraliſchen Glückſeligkeit hervor. Im Staat gelangt die Anlage zur moraliſchen Entwickelung in jedem Individuum zur Anerkennung, in der Religion bekommt dieſelbe Anlage ihren nöthigen Anreiz, damit ſie auch wirklich zur Ausbildung gelange, welches nur durch völlig freien Entſchluß von innen heraus möglich iſt. Dieſen Anreiz bekommt ſie durch die Entwicklung derjenigen Ideen, welche als unumgängliche Forderungen oder Poſtulate aus dem moraliſchen Geſetz fließen, ohne welche dieſes an geheimen Widerſprüchen kranken und nicht ſeine volle Macht als Triebfeder des Handelns auf das Gemüth äußern würde.

Obgleich nämlich das moraliſche Geſetz, wo wir es ausgeübt ſehen, jederzeit unwillkürlich Achtung, ſogar Beifall und Bewunderung erregt, ſo reichen dieſe bloß äſthetiſchen Triebfedern doch lange nicht aus, einen feſten Vorſatz ausnahmloſer Ausübung deſſelben in unſerem Leben zu begründen, ſondern ſie führen nur bis zu derjenigen Grenze im Handeln, an welcher wir die meiſten Menſchen ſtehen bleiben ſehen, nämlich dieſes Geſetz bis dahin auszuüben, wo es anfängt ihr Leben mit Plage, Verdruß, Mangel, Entbehrung, ſogar manchmal mit offenbarem Unglück und Untergange zu bedrohen. Es hilft an dieſen Punkten nichts, ein ſolches Zurückweichen vor dem moraliſchen Geſetze als Schwäche zu beſchuldigen, ſo lange man es nicht des Unverſtandes bezüchtigen kann. Denn ein Mann, welcher verſtändig handelt, kann ſich über den Vorwurf der Schwäche beruhigen. Verſtändig aber handelt ein Jeder, welcher dasjenige meidet, was ihn gradezu ins Verderben führen würde. Soll er bei der ausnahmloſen Ausführung des Geſetzes nicht in ſeinen eigenen Augen zum Geſpötte werden, ſo muß die Ueberzeugung ergänzend hinzutreten, daß das Verderben, wohinein ihn das moraliſche Geſetz möglicherweiſe führt, dieſes nur für ſeine Empfindung in der Erfahrung, nicht aber in der Natur der Sache iſt, und daß ſich folglich hinter dieſer Erſcheinungswelt eine höhere Ordnung der Dinge verbirgt, in welcher nicht die Geſetze der Erfahrung, ſondern die der praktiſchen Vernunft als Naturgeſetze herrſchen. Wo das Moralgeſetz im Gemüthe zu einer ſolchen Stärke gelangt, daß es in der Alternative, ob es ausführbar oder unausführbar ſein wolle, jene Ueberzeugung wirklich hervortreibt, da iſt es unmöglich, daß der Menſch nicht tugendhaft handle. Anderenfalls wird das Moralgeſetz zwar immer als ein Geſetz des Achtungswürdigen ſeine Geltung behalten, man wird aber im voraus die Grenze beſtimmen können, bis zu welcher ſeine Ausführung dem Individuum nur allein möglich ſein kann. Wenn wir uns demnach trotz unſeres guten Willens noch ſchwach in der unbedingten Ausübung des moraliſchen Geſetzes finden, ſo iſt hiervon immer die hauptſächliche Urſache in einem Mangel an religiöſer Ueberzeugung zu ſuchen. Das Einzige, was die Vernunft hier vermag, iſt, mit Deutlichkeit einzuſehen, daß bei Hinwegnahme aller religiöſen Ueberzeugung, obgleich dabei das Sittengeſetz in ſeiner theoretiſchen Geltung bleibt, doch eine ausnahmloſe praktiſche Ausführung deſſelben ein Widerſpruch in ſich ſelbſt iſt.

Dieſer Widerſpruch hebt ſich nur durch die Ueberzeugung von der Richtigkeit der ſinnlichen Erfahrungswelt gegen die höhere Wirklichkeit einer moraliſchen Naturordnung oder durch die Ueberzeugung, daß die Tugend allem ſinnlichen Augenſcheine zum Trotz allemal zur Glückſeligkeit führe.

Wenn im allgemeinen Gefühle der Menſchen der Tugendhafte für würdig aller Glückſeligkeit gehalten wird, ſo daß, wenn er ſich durch ſein Guthandeln ein Unglück zuzieht, man allgemein urtheilt, er habe ein ſolches nicht verdient, ſo enthält ein ſolches Urtheil den unvertilglichen Keim religiöſer Ueberzeugung in der menſchlichen Vernunft. Kant unternahm es, denſelben in ſeiner Conſequenz zu verfolgen, und dadurch die Religion auf eine rein ethiſche Grundlage zu ſtellen.

Wenn die moraliſchen Gebote von der Vernunft nicht bloß vorgeſchrieben, ſondern auch als ausführbar vorgeſchrieben werden ſollen, ſo folgt, daß jedermann die wahre Glückſeligkeit in demſelben Maaße zu hoffen Urſache haben muß, als er ſich derſelben in ſeinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß alſo das Syſtem der Sittlichkeit mit dem der Glückſeligkeit in der Idee der reinen Vernunft unzertrennlich verbunden ſein muß. Nun iſt aber weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Cauſalität der Handlungen ſelbſt und ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit beſtimmt, wie ſich ihre Folgen zur Glückſeligkeit verhalten werden, und die nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu ſein, mit dem unabläſſigen Beſtreben, ſich der Glückſeligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, ſondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchſte Vernunft, die nach moraliſchen Geſetzen gebietet, zugleich als Urſache der Natur zum Grunde gelegt wird. Die Idee einer ſolchen Intelligenz, in welcher der moraliſch vollkommenſte Wille, mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſofern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu ſein) in genauem Verhältniſſe ſteht, bildet das Ideal des höchſten Guts. Nur in dem Ideal des höchſten urſprünglichen Guts kann die reine Vernunft den Grund der praktiſch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente antreffen. Da wir uns nun nothwendigerweiſe durch die Vernunft als zu einer moraliſchen Welt gehörig vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir jene als eine Folge unſeres

Verhaltens in der Sinnenwelt, und da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben ſind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen. Widrigenfalls würde die Vernunft genöthigt ſein, die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinnſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzungen wegfallen müßte. Ohne jene Vorausſetzungen ſind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorſatzes und der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Weſen natürlich und durch eben dieſelbe reine Vernunft a priori beſtimmt und nothwendig iſt, erfüllen.

Glückſeligkeit allein iſt für unſere Vernunft beiweitem nicht das vollſtändige Gut. Sie billigt ſolche nicht (ſo ſehr auch die Neigung dieſelbe wünſchen mag), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu ſein, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten vereinigt iſt. Sittlichkeit allein, und mit ihr die bloße Würdigkeit, glücklich zu ſein, iſt aber auch noch lange nicht das vollſtändige Gut. Um dieſes zu vollenden, muß der, ſo ſich als der Glückſeligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Glückſeligkeit alſo, in dem genauen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, dadurch ſie derſelben würdig ſeien, macht allein das höchſte Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorſchriften der reinen, aber praktiſchen Vernunft durchaus verſetzen müſſen, und welche eine intelligible Welt iſt, deren Realität auf nichts anders gegründet werden kann, als auf die Vorausſetzung eines höchſten urſprünglichen Guts, worin die in der Sinnenwelt uns verborgene Ordnung der Dinge gegründet iſt, erhalten und vollführt wird.

Leibnitz nannte die Welt, ſofern man darin nur auf die vernünftigen Weſen und Zuſammenhang nach moraliſchen Geſetzen unter der Regierung des höchſten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden, und unterſchied es vom Reiche der Natur, da ſie zwar unter moraliſchen Geſetzen ſtehen, aber keine andern Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unſerer Sinnenwelt. Sich alſo im Reiche der Gnaden zu ſehen, wo alle Glückſeligkeit auf uns wartet,

außer ſofern wir unſern Antheil an derſelben durch die Unwürdigkeit' glücklich zu ſein, ſelbſt einſchränken, iſt eine praktiſch nothwendige Idee der Vernunft.

Die Religion iſt der Weg, uns der Erlangung des wahren oder höchſten Guts zu nähern, oder mit andern Worten, uns die wirkliche Ausübung des Sittengeſetzes in allen Fällen möglich zu machen. Der Mangel, auf welchen wir hierbei in uns ſtoßen, iſt nicht eine Unkenntniß des Geſetzes, ſondern eine Schwäche ſeiner praktiſchen Triebfeder in der reinen Vernunft, welche ſich nicht anders ſtärken läßt, als durch Hebung des verdeckten Widerſpruchs, welcher in einem Vernunftgeſetze liegt, das nicht in allen Fällen unbedingt zum Heil und zur Glückſeligkeit führe. Dieſer gefühlte Widerſpruch, welcher ſich nur durch religiöſe Zuverſicht ausgleichen und heben läßt, heißt der Hang zum Böſen in unſerer Natur (peccatum originarium). Er legt ſich dadurch an den Tag, daß der Menſch die ſittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derſelben in ſeine Maximen, umkehrt; das moraliſche Geſetz zwar neben dem der Selbſtliebe in die Maxime aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht beſtehen kann, ſondern eines dem andern als ſeiner oberſten Bedingung untergeordnet werden müſſe, die Triebfeder der Selbſtliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberſte Bedingung der Befriedigung der erſten in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte. Dieſe Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt nicht ſowol Bosheit, als vielmehr Verkehrtheit des Herzens. Dieſelbe kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zuſammen beſtehen, und entſpringt aus der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, zu Befolgung ſeiner genommenen Grundſätze nicht ſtark genug zu ſein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (ſelbſt gut beabſichtigter Handlungen) nicht nach moraliſcher Richtſchnur von einander abzuſondern.

Um nun nicht bloß ein geſetzlich, ſondern ein moraliſch guter Menſch zu ſein, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieſer Vorſtellung der Pflicht ſelbſt: das kann nicht durch allmälige Reform, ſo lange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, ſondern muß durch eine Revolution in der Geſinnung im Menſchen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit

derſelben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Menſch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens werden. Er muß den oberſten Grund ſeiner Maximen, wodurch er ein böſer Menſch war, durch eine einzige unwandelbare Entſchließung umkehren, und hiermit gleichſam einen neuen Menſchen anziehen. Die moraliſche Bildung des Menſchen hängt nicht von der Beſſerung der Sitten, ſondern von einer gänzlichen Umwandlung der Denkungsart und Gründung eines ſittlichen Charakters ab. Zu dieſer gibt es kein anderes Mittel, als die Göttlichkeit der urſprünglichen moraliſchen Anlage in uns zur Erkenntniß zu bringen. Die Unbegreiflichkeit dieſer eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage wirkt auf das Gemüth bis zur Begeiſterung, und ſtärkt es zu den Aufopferungen, welche ihm die Achtung für ſeine Pflicht auferlegt. Dieſes Gefühl der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Beſtimmung wirkt dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unſerer Willkür entgegen, und ſtellt in der unbedingten Achtung fürs Geſetz die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern wieder her.

Die moraliſche Anlage in uns oder die Idee der Menſchheit in ihrer moraliſchen ganzen Vollkommenheit iſt das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes machen kann. Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, iſt allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns die Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Das Wirken ſolcher religiöſen Triebkraft wird ſich alsdann in uns zeigen als moraliſche Glückſeligkeit, d. h. als die Verſicherung von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden Geſinnung; denn das beſtändige Trachten nach dem Reiche Gottes, wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer ſolchen Geſinnung feſt verſichert wäre, würde eben ſo viel ſein, als ſich ſchon im Beſitz dieſes Reichs zu wiſſen, da denn der ſo geſinnte Menſch ſchon von ſelbſt vertrauen würde, daß ihm das Uebrige alles (was phyſiſche Glückſeligkeit betrifft) zufallen werde.

Die Herrſchaft des guten Princips iſt nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Geſellſchaft nach Tugendgeſetzen und zum Behuf derſelben, die dem ganzen Menſchengeſchlecht

durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. Man kann eine Verbindung der Menſchen unter bloßen Tugendgeſetzen, nach Vorſchrift dieſer Idee, eine ethiſche, und ſofern dieſe Geſetze öffentlich ſind, eine ethiſchbürgerliche Geſellſchaft oder ein ethiſches gemeines Weſen nennen. Hierbei kann das Volk als ein ſolches nicht ſelbſt für geſetzgebend angeſehen werden, wie dies im politiſchen Gemeinweſen der Fall iſt. Sondern als oberſter Geſetzgeber eines ethiſchen gemeinen Weſens kann nur ein ſolcher gedacht werden, in Anſehung deſſen alle wahren Pflichten zugleich als ſeine Gebote vorgeſtellt werden müſſen. Dieſes iſt aber der Begriff von Gott als einem moraliſchen Weltherrſcher. Alſo iſt ein ethiſches gemeines Weſen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgeſetzen, zu denken möglich. Ein ethiſches gemeines Weſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung iſt eine Kirche. Sie ſoll der weſentlichen Abſicht nach auf ſolche Grundſätze errichtet ſein, welche zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müſſen, und dabei die Menſchen unter keinen andern, als moraliſchen Triebfedern vereinigen. Sie hat als bloße Repräſentantin eines Staats Gottes keine der politiſchen ähnliche Verfaſſung. Sie würde am beſten mit einer Hausgenoſſenſchaft (Familie) unter einem gemeinſchaftlichen, obzwar unſichtbaren, moraliſchen Vater verglichen werden können, ſofern ſein heiliger Sohn (die Idee des vollkommenen Sittengeſetzes in uns), der ſeinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtſchaft ſteht, die Stelle deſſelben darin vertritt, daß er ſeinen Willen dieſen näher bekannt macht, welche daher in ihm (in dem Sittengebot) den Vater (das höchſte Gut) ehren, und ſo unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten. Der eigentliche letzte Zweck der Kirche wird dann ſein, ſich als einem gemeinen Weſen nach Tugendgeſetzen eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böſe behaupte, und unter ſeiner Herrſchaft der Welt einen ewigen Frieden zuſichere.

Die praktiſche Vernunft erreicht in den religiöſen Poſtulaten gleichſam ihren höchſten Triumph. Denn da auch dort noch, wo die Triebfeder des Gefühls der Achtung vor dem moraliſchen Geſetz nicht mehr ausreicht, die Triebfeder reiner Vernunft als der Idee von der Wahrheit des höchſten Guts (aller Erſcheinung zum Trotz) ſich als hinreichend ſtark erweiſt, ſo iſt dies der ſtärkſte Beweis von der Ueber-

legenheit des Gedankens über das Gefühl und den Sinn. Auf dem theoretiſchen Gebiete wird der Sinn vom Gedanken nur an Ausdehnung überflügelt, indem der Gedanke das immer und nothwendig Geſchehende erreicht, das der Sinn niemals faſſen kann. Auf dem praktiſchen Gebiete wird der Sinn vom Gedanken auch noch dazu an Stärke überwogen, indem die Ueberzeugung von der Realität der höchſten Idee auch dort noch als ein die Natur in uns beherrſchendes Agens fortwirkt, wo das bloße Gefühl der Achtung vor der Würde unſerer Natur in den Wogen der auf uns einſtürmenden Eindrücke unterzuſinken droht.

Kritik der Urtheilskraft.

Die theoretiſchen Funktionen der Vernunft und die praktiſchen Funktionen derſelben laſſen ſich nicht auf ein und daſſelbe Princip zurückführen, ſondern haben jede ihren eigenthümlichen Grund in den verborgenen Tiefen der menſchlichen Natur. Nicht als ob unter Vernunft jemals etwas anderes verſtanden werden dürfte, als die Thätigkeit des Denkens, welche als ſolche überall nur eine und dieſelbe iſt. Aber dieſe Thätigkeit findet ſich zwei ganz verſchiedene Themata zur Bearbeitung gegeben, erſtlich das des vernünftigen Erkennens, zweitens das des vernunftgemäßen Handelns, wovon jedes eine Beurtheilung nach ganz verſchiedenen Grundſätzen erfordert. Man kann die erſte Sphäre die des Naturbegriffs, die zweite die des Freiheitsbegriffs nennen. Als ein Mittelglied zwiſchen beiden ſtellen ſich die religiöſen Poſtulate dar, welche zwar keine Beſtandtheile des Freiheitsbegriffs, wohl aber unvermeidliche Conſequenzen der in ihm enthaltenen Anſprüche ſind. Sie führen nämlich den höchſten Zweck vor Augen, welchen das praktiſche Vernunftgeſetz als ſeine Ergänzung vorausſetzen muß, wenn es nicht ſeine Kraft einbüßen ſoll.

Aber es gibt außer dem religiöſen noch zwei andere Gebiete, auf denen das Denken durch Hülfe des Zweckbegriffs eine mittlere Art von Erkenntniſſen eröffnet, welche weder den rein theoretiſchen, noch auch den rein praktiſchen Vernunfturtheiln beigezählt werden können. Dieſe ſind die äſthetiſchen und die teleologiſchen Urtheile. Von

ihnen handelt die dritte der Kantiſchen Kritiken, die Kritik der Urtheilskraft.

Vernunft bezeichnet der Kantiſchen Terminologie gemäß im weiteren Sinne die denkende Thätigkeit überhaupt, im engern Sinne aber diejenige Funktion derſelben, worin ſie ihr reines Geſetz ſich ſelbſt zur Vollziehung vorſchreibt. Dieſe Thätigkeit iſt die praktiſche. Ihr gegenüber gibt das theoretiſche Denken als der Verſtand die Geſetze zur Subſumtion des Inhalts der Anſchauungen. Während nun die Geſetze des unbedingten Sollens (der Vernunft) und der unbedingten Subſumtion (des Verſtandes) abſolut feſt ſtehen, ſchwebt noch eine reflektirende Denkthätigkeit (Urtheilskraft) mitten inne als eine Meſſung des Erfahrungsinhalts an der ſubjektiven Idee der Zweckmäßigkeit. Auf dieſe Art entſteht die äſthetiſche Betrachtung der Natur nach dem Principe der formalen oder äußern Zweckmäßigkeit, woraus das Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen entſpringt, und die teleologiſche Naturbetrachtung nach dem Princip der materialen oder innern Zweckmäßigkeit, woraus eine Beurtheilung der organiſchen Naturweſen entſpringt, die wir nicht anders, als nach dem Princip der Zweckmäßigkeit denken, obgleich nicht daraus erklären können. Beide Arten von zweckmäßiger Beurtheilung ſind ſo beſchaffen, daß ſie mit der moraliſchen Forderung eines abſoluten Endzwecks oder Weltzwecks als harmonirende Nebenglieder ſtimmen, ohne aus ihr deducirt werden zu können. Hier, wo das Denken als Urtheilskraft zu einem gegebenen Erfahrungsinhalt erſt ſubjektive, obwol allgemein gültige Regeln ſucht, hört überhaupt alle apodiktiſche Beweisführung auf, und iſt ſubjektive, aber nothwendige Uebereinſtimmung aller unſerer Erkenntnißvermögen zu einem gewiſſen Endzweck das Höchſte, was zu erreichen iſt.

Obgleich nun alſo eine unüberſehbare Kluft zwiſchen dem Gebiete des Naturbegriffs, alſo dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Ueberſinnlichen, befeſtigt iſt, ſodaß von dem erſtern zum andern kein Uebergang möglich iſt, gleich als ob es ſo viel verſchiedene Welten wären, davon die erſte auf die zweite keinen Einfluß haben kann: ſo ſoll doch der Freiheitsbegriff den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewir-

kenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch, noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch die allgemeine Möglichkeit enthält.

Die Urtheilskraft hat zwar nicht eine eigene Gesetzgebung, wohl aber ein ihr eigenes Princip, nach Gesetzen zu suchen, nämlich ein bloß subjektives a priori, dessen Bestätigung in der Anwendung mit einem intellectuellen Wohlgefallen verbunden ist. Diese Art der wissenschaftlichen Reflexion hat daher eine besondere Verwandtschaft mit dem Vermögen der Lust und Unlust. Wir pflegen ein zweckmäßiges Produkt, insofern es durch seine Zweckmäßigkeit unser intellectuelles Wohlgefallen erregt, ein Kunstwerk zu nennen, und dürfen daher die Kritik der Urtheilskraft auch als eine Kritik der Kunst im weitern Sinne bezeichnen, wonach darin neben den ästhetischen Produkten des Menschengeistes auch die teleologischen Produkte einer zweckmäßig organisirenden Naturkraft begriffen werden.

Das Schöne bildet eine Mitte zwischen dem Angenehmen und dem Guten. Angenehm heißt jemandem das, was ihn bloß vergnügt, gut hingegen, was geschätzt, d. i. worin von ihm ein objektiver Werth gesetzt wird. Annehmlichkeit bezieht sich auf Neigung, und gilt daher auch für vernunftlose Thiere, das Gute bezieht sich auf Achtung und ist ein Gesetz für die reine Vernunft. Dazwischen liegt das Schöne als das, woran der Mensch ein reines und freies Wohlgefallen empfindet, oder dem er nach einem die Urtheilskraft beherrschenden Gesetze der Zweckmäßigkeit seine Gunst oder sein intellectuelles Wohlwollen zuzuwenden gezwungen ist, und zwar unmittelbar, ohne Vermittelung durch einen Begriff. Schön ist daher das, was ohne Begriff, als Objekt eines allgemeinen freien Wohlgefallens vorgestellt wird.

Dieses freie Wohlgefallen erzeugt sich immer durch die Form der Zweckmäßigkeit, sofern alle Elemente des Vorstellens zu einem harmonischen Gesammteindruck zweckmäßig zusammenstimmen. Umgekehrt besteht das Häßliche in der Disharmonie oder der Unzweckmäßigkeit einer gewissen Vorstellung im Zusammenhang mit allen übrigen, wie man es bei unreinen Farben oder Tönen, bei einer unpassenden Geberde u. dgl. beobachten kann. Das Gefühl einer zweckmäßigen Ein-

helligkeit im Spiele der Gemüthskräfte, welche nur empfunden werden kann, ist der ästhetische Kunstgeschmack. Diese Stimmung der Erkenntnißkräfte muß sich allgemein mittheilen lassen, und setzt folglich einen ästhetischen Gemeinsinn voraus. Es gibt eine freie Schönheit, welche keinen Begriff von dem voraussetzt, was der Gegenstand sein soll, und eine anhängende Schönheit, welche einen solchen als Maaßstab der Vollkommenheit des Gegenstandes voraussetzt. Freie Schönheiten sind z. E. Blumen, Zeichnungen à la grec, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten, Fantasien in der Musik u. dgl., anhängende Schönheiten aber z. B. die eines Mannes, Weibes, Kindes, eines Pferdes, eines Gebäudes als Kirche, Pallast, Arsenal oder Gartenhaus u. dgl. Denn die letzteren setzen einen Begriff vom Zwecke voraus, der bestimmt, was das Ding sein soll. In die letztere Kategorie fällt als ihr höchstes Produkt das Ideal der menschlichen Gestalt als der sinnliche Ausdruck sittlicher Ideen, welche den Menschen innerlich beherrschen, Seelengüte, Reinigkeit, Stärke, Ruhe u. s. w. in körperlicher Aeußerung.

Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist. Das Gefühl des Erhabenen ist ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung für die durch die Vernunft gegebene Idee einer absoluten Totalität. Aus dieser Unlust entspringt ein indirektes Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst, wodurch das Gefühl eines jeden Maaßstab übertreffenden Vermögens in uns erweckt wird. Ist die die Fassungskraft der Sinne überwältigende Größe die Vorstellung einer Ausdehnung, so entsteht das mathematisch Erhabene, ist sie die Vorstellung einer Naturkraft, so entsteht das dynamisch Erhabene. Im letzteren Fall ist die Verwunderung, welche an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde, und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. s. w. ergreift, eine Reaktion des Gemüths gegen den Affekt der Furcht, oder ein Versuch, der Natur außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens beeinträchtigend wirkt, uns überlegen zu empfinden. Daher denn auch die Gewalt, welche im strengen Moralgesetz die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, in ihrer Wirkung aufs Gefühl nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vor-

geſtellt werden muß. Denn alles, was wir erhaben nennen, beruhet in einer Macht des Gemüthes, ſich über die Hinderniſſe der Sinnlichkeit zu ſchwingen, woraus die Luſt entſpringt, alles Natürliche in Vergleichung mit Vernunftideen klein zu ſchätzen, und jeden Maaßſtab der Sinnlichkeit den Ideen des Verſtandes unangemeſſen zu finden.

Die äußere oder äſthetiſche Zweckmäßigkeit der Natur iſt die Uebereinſtimmung der Objekte zu unſeren Erkenntnißkräften, die innere oder teleologiſche Zweckmäßigkeit bezieht ſich hingegen auf eine Uebereinſtimmung der Objekte in ihren eigenen inneren Zuſammenhängen. Alle geometriſchen Figuren z. E., die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannichfaltige, oft bewunderte, objektive Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflöſung vieler Probleme nach einem einzigen Princip und auch wol eines jeden derſelben auf unendlich verſchiedene Art an ſich. Jedoch iſt in dieſem Fall, weil ich den Begriff des Zwecks erſt willkürlich hinzubringe, die Zweckmäßigkeit eine nur relative zu nennen. Ob es außerdem eine abſolute innere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte gebe, wonach der Exiſtenzgrund gewiſſer Naturdinge (z. B. der Glieder eines Organismus) in der zweckmäßigen Beſtimmung derſelben gefunden werden kann, ſo daß der Bau eines Vogels, die Höhlung in ſeinen Knochen, die Lage ſeiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern zum Zwecke der Erhaltung dieſes Organismus ſo eingerichtet ſei, darf weder geradezu behauptet, noch auch voreilig abgeleugnet werden. Sondern hier iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft, die teleologiſchen Thatſachen, ſofern ſie nicht in bloßen Schein ſich auflöſen, auf einen naturgemäßeren Ausdruck zu bringen, als der in den phyſiko-theologiſchen Syſtemen gebrauchte iſt. Hier findet man zunächſt, daß ein Ding dann als Naturzweck exiſtirt, wenn es von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt. Ein Baum z. B. erzeugt ſich ſelbſt erſtlich der Gattung nach, in der er einerſeits als Wirkung, anderſeits als Urſache von ſich ſelbſt unaufhörlich hervorgebracht wird. Zweitens erzeugt er ſich auch ſelbſt als Individuum, im Wachsthum, indem er die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, vorher zu ſpecifiſch-eigenthümlicher Qualität verarbeitet, und ſich ſelbſt weiter ausbildet vermittelſt eines Stoffes, der ſeiner Miſchung nach ſein eigenes Produkt iſt. Drittens erzeugt der Baum ſich ſelbſt ſo, daß die Erhaltung des einen Theils von der Erhaltung des anderen wechſelsweiſe abhängt. Die Blätter ſind zwar Produkte

des Baumes, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig, denn ſein Wachsthum hängt von dieſer ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Wir nennen ſolche Dinge, in welchen Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt, organiſirte Weſen. Betrachtet man eine ſolche organiſche Cauſalverbindung als Reihe, ſo wird ſie ſowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei ſich führen, wie man denn im Praktiſchen der menſchlichen Kunſt leicht ähnliche Verknüpfungen findet, wie z. B. das Haus zwar die Urſache der Gelder iſt, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorſtellung von dieſem möglichen Einkommen die Urſache der Erbauung des Hauſes war.

Zu einem Dinge als Naturzweck wird erſtlich erfordert, daß die Theile ihrem Daſein und ihrer Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich ſind, zweitens, daß die Theile deſſelben ſich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß ſie von einander wechſelſeitig Urſache und Wirkung ihrer Form ſind, oder ſich ihrer Form und Verbindung nach wechſelſeitig hervorbringen. In einem ſolchen Produkte iſt jeder Theil nicht nur Werkzeug (Organ) für alle anderen Theile, ſondern auch ein die anderen Theile (und zwar jeder jeden wechſelſeitig) hervorbringendes Organ. Ein organiſirtes und ſich ſelbſt organiſirendes Weſen iſt alſo nicht bloß Maſchine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, ſondern beſitzt in ſich eine ſich fortpflanzende bildende Kraft, die ſie den Materien mittheilt, welche ſie nicht haben (ſie organiſirt). Man ſagt daher von der Natur und ihrem Vermögen in organiſirten Produkten zu wenig, wenn man dieſes ein Analogon der Kunſt nennt. Sie organiſirt ſich vielmehr ſelbſt, und in jeder Species ihrer organiſirten Produkte zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit ſchicklichen Abweichungen, die die Selbſterhaltung nach den Umſtänden erfordert. Die Organiſation eines Staatskörpers kann mit dieſem Verhältniſſe noch am eheſten verglichen werden, weil auch in einem ſolchen Ganzen jedes Glied nicht bloß Mittel, ſondern zugleich auch Zweck ſein ſoll, um, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum ſeiner Stellung und Funktion nach beſtimmt zu werden.

Damit nun der Naturforſcher nicht auf reinen Verluſt arbeite, muß er in Beurtheilung der organiſirten Weſen immer irgend eine urſprüngliche Organiſation zu Grunde legen, welche den Naturmechanismus ſelbſt benutzt, um andere organiſirte Formen hervorzubringen,

oder die ihrige zu neuen Gestalten zu entwickeln. Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die große Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde, ohne daß wir nöthig haben, beim bloßen Beurtheilungsprincip stehen zu bleiben, und muthlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile eine so große Mannichfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur anderen, vom Menschen bis zum Polyp, von diesem bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie.

So stellt denn das oberste Glied in dieser Kette der Naturzwecke (Organismen), der Mensch, einestheils die vollendetste und gesteigerteste Form der Zweckmäßigkeit in sich selbst als Naturprodukt dar, andererseits kann, wenn ein letzter Endzweck des Naturdaseins überhaupt gedacht werden soll, derselbe in keinem anderen Wesen möglicherweise aufgesucht werden, als in einer der Ausübung des moralischen Gesetzes fähigen Vernunft, also ebenfalls im Menschen. Und diese beiden Arten von materialer Zweckmäßigkeit im Menschendasein umkleiden sich dergestalt mit dem ästhetischen Glanze der formalen Zweckmäßigkeit, daß die Organisation des Menschenleibes als plastisches Ideal mit freiem Wohlgefallen erfüllt, während die moralische Anlage der reinen Vernunft in uns die erhabenen Gefühle der Achtung und des Erstaunens vor dem Uebersinnlichen weckt.

Endresultat der Kantischen Philosophie.

Dieses Endresultat besteht in einer genauen Einsicht in denjenigen Gegensatz, welchen die verschiedenen Funktionen der Vernunft zu einander bilden. Zwei dieser Funktionen sind gesetzgebend a priori,

die dritte iſt bloß reflektirend a posteriori, und ſteht daher an Werth und Wichtigkeit gegen die andern beiden zurück.

Die Vernunft vollzieht auf praktiſchem Gebiet ihr eigenes Geſetz als Autonomie. Sie iſt hier ſelbſt Geſetz und ſelbſt Vollſtrecker des Geſetzes. Die Vollziehung des Geſetzes iſt hier eine freie, die Vernunft ſieht es in ihre Wahl geſtellt, ob ſie ihr eigenes Geſetz oder ein ihr fremdes vollziehen wolle. Dieſes Verhältniß heißt das Sollen oder der Imperativ der Vernunft.

Auf theoretiſchem Gebiete ſind es zwar auch die eigenen Geſetze der Vernunft, welche vollzogen werden. Dies aber nicht auf freie Art durch die Triebfeder der Vernunft ſelbſt, ſondern auf unfreie Art durch die äußere und unfreiwillige Anregung der Empfindungen, verbunden mit der innern, aber eben ſo unfreiwilligen Anregung der Anſchauungen a priori.

Die praktiſche Vernunft iſt die ſich ſelbſt beſtimmende, die theoretiſche iſt die von anderswo her beſtimmte Vernunft. Das Ausgezeichnete und Merkwürdige dieſes Gegenſatzes iſt beſonders darin, daß die Sicherheit der Vollziehung des Vernunftgeſetzes nur in der theoretiſchen Sphäre (als Naturgeſetz) ſtattfindet, nicht aber in der Sphäre der Selbſtbeſtimmung.

Unſer Leben ſteht daher in der Sphäre des Naturgeſetzes auf ſichere, in der Sphäre des ſich ſelbſt vollziehenden Vernunftgeſetzes auf unſichere Weiſe geſtellt. Denn die Geſetze der ſenſiblen Natur wirken auf die praktiſche Vernunft als Verlockungen zur Heteronomie, denen ſowol gefolgt, als widerſtanden werden kann.

Die Vollkommenheit der theoretiſchen Sphäre beſteht darin, daß die Geſetze der Vernunft mit Sicherheit vollzogen werden, wobei aber der Mangel iſt, daß die Triebfeder zu ihrer Vollziehung nicht in der reinen Vernunft ſelbſt, ſondern in der Empfindung und Anſchauung liegt.

Die Vollkommenheit der praktiſchen Sphäre beſteht darin, daß die Triebfeder zu Vollziehung des Vernunftgeſetzes in der Vernunft ſelbſt liegt, wobei aber der Mangel iſt, daß dieſe Triebfeder durch ihre Berührung mit der Naturſphäre der Empfindungen zu Abweichungen von ihrem eigenen Geſetz ſollicitirt wird.

Eine auch als Triebfeder ſicher wirkende autonomiſche Vernunft würde in der Vollziehung ihres eigenen Geſetzes ihr einzig mögliches

Ziel, ſowie ihre einzig mögliche Luſt erkennen. Dieſe Idee einer als vollkommen gedachten Vernunft findet innerhalb unſerer Erfahrung zwar keinen Gegenſtand, drängt ſich aber dennoch trotz ihres gänzlichen Mangels an theoretiſcher Begründung immer aufs neue als nothwendig auf, wenn die Triebfeder des moraliſchen Geſetzes nicht in ſich ſelbſt ermatten ſoll.

Schickſal der Kantiſchen Philoſophie.

Die Wirkungen der Kantiſchen Kritik waren einem ſo wichtigen Ereigniſſe durchaus angemeſſen. „Dieſe neue Philoſophie — ſo ſchrieb darüber im Jahre 1794 Stäudlin (Geſchichte und Geiſt des Skepticismus. Bd. 2. S. 269—72 und 286) — äußerte in kurzer Zeit einen beinahe zauberiſchen Einfluß auf alle Wiſſenſchaften, und gewann Freunde und Anhänger ſelbſt unter ſolchen Ständen, welche ſich ſonſt den Wiſſenſchaften gar nicht oder wenigſtens den metaphyſiſchen nicht widmeten. Sie machte einen gründlichen philoſophiſchen Unterſuchungsgeiſt in Deutſchland rege, deſſen man das Zeitalter nicht fähig gehalten hätte, und ſie enthält einen ſo unermeßlichen Reichthum neuer Ideen und Anſichten in ſich, daß man bis jetzt nur noch einen geringen Theil dieſer Materialien für verarbeitet halten kann, und daß noch in einer entfernten Zukunft ſich neue Keime der Erkenntniß daraus entwickeln können.“ „Die Kantiſche Philoſophie — ſo bezeugte Fichte um dieſelbe Zeit (15. Juni 1794. Schütz Leben und Briefwechſel Bd. 2. S. 97) — iſt jetzt noch ein kleines Senfkorn; aber ſie wird und muß ein Baum werden, der das ganze Menſchengeſchlecht beſchatte. Sie muß ein neues, edleres, würdigeres Geſchlecht hervorbringen.“ „Die tiefen Grundideen der Idealphiloſophie — dies ſind Schiller's Worte (2. Apr. 1805. Humboldt's Briefwechſel. S. 490) — bleiben ein ewiger Schatz, und ſchon allein um ihrentwillen muß man ſich glücklich preiſen, in dieſer Zeit gelebt zu haben.“ „Größe und Macht der Phantaſie — ſo commentirt Wilh. von Humboldt den Ausſpruch Schiller's (a. a. O. S. 46—47) — ſtanden in Kant der Tiefe und Schärfe des Denkens unmittelbar zur Seite. Es charakteriſirt die hohe Freiheit ſeines Geiſtes, daß er Philoſophieen, wieder in vollkommener Freiheit und auf ſelbſt geſchaffenen Wegen für ſich fortwirkend, zu wecken vermochte.

Indem er, mehr als irgend jemand vor ihm, die Philoſophie in den Tiefen der menſchlichen Bruſt iſolirte, hat wohl Niemand zugleich ſie in ſo mannichfaltige und fruchtbare Anwendung gebracht."

Doch war es nicht ohne Kampf, daß eine ſo große Anerkennung gewonnen wurde, wobei ſich die Wahrheit des von Kant ausgeſprochenen Wortes beſtätigte, daß für ſeine Kritik keine Gefahr vorhanden ſei, widerlegt, eine deſto größere aber, nicht verſtanden zu werden. Denn ohne daß irgend ein Zwang dazu eintritt, wird die nicht geringe Mühe, die es immer koſtet, ſich in einen völlig neuen Gedankengang einzugewöhnen, nicht leicht aufgewandt. Daher denn auch die Kantiſchen Grundanſichten, wie dieſelben bereits lange vor dem großen Werke der Kritik in anderen Schriften niedergelegt waren (z. B. in der Dissertatio pro loco: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770), gänzlich unbeachtet blieben. Selbſt das Reizmittel des polemiſchen Gewandes, in welchem die Vernunftkritik auftrat, brauchte mehrere Jahre, um eine lebhafte Bewegung unter den Univerſitätslehrern hervorzurufen, welche mehrentheils Partei gegen die neue Philoſophie nahmen. Denn Einigen erſchien ſie als nur ſcheinbar neu und daher entbehrlich, Andern als zwar wirklich neu, aber gefährlich und ſchädlich, nämlich als ein Syſtem des Idealismus, welches die theoretiſche Erkenntniß von Gottes Daſein und der Unſterblichkeit antaſtet. Es wurde daher auch auf einigen Univerſitäten eine Zeit lang ihr Vortrag verboten.

Deſto gewaltiger zündete ſie unter der Jugend. Raſch bildete ſich eine ausgebreitete Schule von jungen Kantianern, deren Streben darauf ging, theils die Katheder der Univerſitäten zum Vortrag der neuen Lehre einzunehmen, theils dieſelbe in Schriften dem großen Publikum zu erläutern und zugänglich zu machen, oder ihre Ideen in die Behandlung der Fachwiſſenſchaften einzuführen. Ein beſonderes Verdienſt um die Verbreitung der Kantiſchen Philoſophie erwarb ſich Chr. Gottfr. Schütz, der Philologe in Jena, dadurch, daß er im Jahre 1785 die Jenaiſche Literaturzeitung als ein Organ für dieſelbe gründete, ſo wie K. L. Reinhold dadurch, daß er durch ſeine „Briefe über die Kantiſche Philoſophie", welche in Wieland's Mercur v. J. 1786 — 87 erſchienen, und welche Kant bezeichnete als unübertrefflich durch ihre mit Gründlichkeit gepaarte Anmuth (in einem Briefe an Reinhold vom 18. December 1787. Reinhold's Leben. S. 127),

zuerſt dieſe Philoſophie aus dem Schulſtaube vor das Forum des allgemeinen gebildeten Publikums brachte. So geſchah es, daß nach nicht zu langer Zeit nicht nur eine jede Univerſität, ſondern auch faſt eine jede irgend bedeutende Stadt in Deutſchland ein Leuchter des neuen Lichtes genannt zu werden verdiente. Es führte ſich die neue Lehre ein in Jena durch C. Chr. Ehrh. Schmid (1761—1812), K. L. Reinhold (1758—1823) und Fichte (1762—1814), in Halle durch Jakob (1759—1827), Niemeyer (geb. 1754), Tieftrunk (1759—1837), Maaß (1766—1823) und Hoffbauer (1766—1827), in Leipzig durch Krug (1770—1842), Heidenreich (1764—1801) und Pölitz (geb. 1772), in Heidelberg durch Fries (1773—1844), Erhard († 1829), Zachariä, Daub († 1837) und Schwarz († 1837), in Göttingen durch Bouterwek (1766—1828) und Stäudlin (1761—1826), in Kiel durch Reinhold und Berger, in Roſtock durch Beck (1761—1840. Einzig möglicher Standpunkt u. ſ. w. 1796), in Gießen durch F. W. D. Snell († 1827), in Erlangen durch Abicht († 1816) und Köppen, in Bonn durch Delbrück (geb. 1754) und Calker, in Marburg durch Tennemann (1761—1819), in Würzburg durch Reuß, in Dorpat durch Jäſche (1762—1842), in Wien durch Bendavid († 1802), in Berlin durch Salomon Maimon (1753—1800) und Kieſewetter (1766—1819), in Copenhagen durch Schmidt-Phiſeldeck, in Landshut durch Salat (geb. 1766), in München durch Cajetan von Weiller († 1826) und Mutſchelle, in Salzburg durch Schelle und Stöger, in Stuttgart durch Bardili (1761—1808. Grundr. der erſten Logik 1800), in Braunſchweig durch Buhle († 1821) u. ſ. w.

Bereits ſechs Jahre nach dem Erſcheinen der Kritik konnte Kant über die entſtandene Bewegung in folgenden Worten ſeine Zufriedenheit äußern (in der Vorrede zur 2. Aufl. der Vernunftkritik 1787): „Ich habe in verſchiedenen öffentlichen Schriften mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geiſt der Gründlichkeit in Deutſchland nicht erſtorben, ſondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überſchrien worden, und daß die dornichten Pfade der Kritik, die zu einer ſchulgerechten, aber als ſolche allein dauerhaften und daher höchſtnothwendigen Wiſſenſchaft der reinen Vernunft führen, muthige und helle Köpfe nicht gehindert haben, ſich derſelben zu bemeiſtern.“

Die Philoſophen ſeit Kant theilen ſich in vier Klaſſen:

Die erſte iſt die der Kantianer im engſten Sinn, welche ganz beim Buchſtaben Kant's ſtehen blieb, und die Kritik der Vernunft für das bereits vollendete Syſtem der Vernunft nahm. Hierher gehört die größte Zahl der oben genannten Schüler.

Die zweite iſt die der Kantianer im ſtrengen Sinne der direkten Conſequenz. Sie verfolgten die Reſultate der Kantiſchen Philoſophie weiter, ohne von dem durch Kant bezeichneten Wege des reinen Vernunftbegriffs ſich irgend bedeutende Abweichungen zu erlauben. Hierher gehören Fichte, Schelling und Hegel.

Die dritte iſt die der Kantianer im freieren Sinne des Worts, welche durch eine Populariſirung der Reſultate der Kantiſchen Kritik dieſelben dem Leben annäherten. Hierher gehören K. L. Reinhold und Jacobi.

Die vierte iſt die der Kantianer im halben Sinne, welche nur auf gewiſſe einzelne Theile des Kantiſchen Denkweges eingehend, im Uebrigen ſich ganz eigenthümliche und abweichende Bahnen ſuchten. Hierher gehören Fries, Herbart, Schopenhauer, Beneke, Reinhold d. j., Trendelenburg und andere neuere.

Man läßt, um die Darſtellung nicht zu zerſtückeln, die Halbkantianer billig zuletzt folgen. Aber mit der Methode des freien Kantianismus iſt vorher eine Auseinanderſetzung nöthig, damit nicht von daher auf die Syſteme der ſtrengeren Schulconſequenz ein falſcher Schlagſchatten geworfen werde.

Die Philoſophie hat dieſe doppelte Stellung zur Religion, daß ſie ſowol den Glauben dort, wo er in Aberglauben überzugehen droht, einſchränkt, als auch dort, wo der Unglaube und die Verzweiflung einzureißen droht, den Glauben durch ſeine Gründung auf feſtere Principien ſtärkt. Bei Kant war die erſtere Tendenz die vorherrſchende. Er ſtellte ſich die Aufgabe, dem Aberglauben, welcher ſich überall gerne auf die ſubjektiven Empfindungen beſonderer Lebenserfahrungen ſtützt, das entgegenzuſetzen, was die Vernunft als reine Denkthätigkeit auf ihrem eigenen Gebiete und innerhalb ihrer eigenen Grenzen von religiöſem Inhalt erreichen kann. Nur dieſes galt ihm für vollkommen beglaubigt, das übrige blieb dem bloßen Meinen und Ahnen preisgegeben. Als nun aber die Kantiſche Philoſophie populär wurde, erſchien dem nackten Unglauben und

Skepticismus des Jahrhunderts gegenüber dieſer Inhalt reiner Vernunftpoſtulate dennoch ſchon wieder als ein Glaubensinhalt, an welchem man nicht nur aus dem Intereſſe der reinen Vernunft, ſondern auch wieder aus rein religiöſem Intereſſe, aus dem Intereſſe des religiöſen Gefühls feſthalten konnte. That man dies, ſo bildete ſich auf Grund der Kantiſchen Kritik der praktiſchen Vernunft eine Art von modernem Stoicismus, welcher indem er den Vernunftglauben Kant's warm gegen Unglauben und Atheismus vertrat, nicht umhin konnte, hierbei zugleich die Sprache des Glaubens, als die Sprache des Gefühls und der Empfindung zu reden, welche Kant ſelbſt, weil er niemals religiöſe Empfindung zu offenbaren, ſondern immer nur ihre Triebfeder zu beleuchten beſtrebt war, gefliſſentlich gemieden hatte. Jene Männer erwarben ſich ein unbezweifelbares Verdienſt dadurch, daß ſie die Reſultate, welche Kant durch mühſame und ſchwer verſtändliche Experimente mit dem reinen Vernunftbegriff gefunden hatte, wieder rückwärts in die Sprache des Inſtinkts überſetzten, und ſo dem unmittelbaren Gefühl des geſunden Menſchenverſtandes als ein fertiges Produkt, gleichſam als einen neuen fertigen Religionsbegriff hinſtellten, um daran entweder den wankend gewordenen Glauben im guten Zutrauen zu befeſtigen, oder den irrenden Inſtinkt daran zu orientiren und auf beſſere Wege zu leiten, gleichſam als Schule eines geläuterten religiöſen Geſchmacks. Denn mancher Geiſt, welcher zwar nicht aufgelegt iſt zum abſtrakten und ſpeculativen Denken, hat doch Feinfühligkeit genug, durch den unmittelbaren Eindruck das ihm vorgelegte geläuterte Religionserzeugniß dem unkritiſchen vorzuziehen, und wird es daher dankbar erkennen, wenn das Produkt der abſtrakten und peinlichen Speculation ihm in der faßlicheren Sprache des unmittelbaren Fürwahrhaltens und der warmen Ergriffenheit eines ethiſch gewöhnten Herzens vorgehalten wird. Dieſe Männer ſind es, durch welche die Kantiſche Philoſophie nicht nur in unſern Schulen, ſondern auch in unſerm Volke ſo feſte Wurzeln ſchlug, und es iſt dieſer Standpunkt, von welchem aus ſie beurtheilt ſein wollen, um in ihr rechtes Licht zu treten.

Roſenkranz, Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie. 1840.

K. L. Reinhold.

Briefe über die Kantiſche Philoſophie. N. A. Leipzig, 1790—92. Verſuch einer neuen Theorie des Vorſtellungsvermögens. 1789. Neue Darſtellung der Hauptmomente der Elementarphiloſophie, in den Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverſtändniſſe der Philoſophen. 1790. Leben K. L. Reinhold's vom Sohn E. Reinhold. Nebſt einer Auswahl von Briefen von Kant, Fichte, Jacobi u. a. 1825.

Reinhold (1758—1823) faßte die Kantiſche Philoſophie auf im Sinne einer neuen religiöſen Verkündigung. Er fand in ihr das, wonach ſeine Jugend vergebens geſtrebt und gerungen hatte, das feſt gegründete Geſetzbuch der Vernunftreligion, auf deſſen Grundlage ſich der Menſch dreiſt aller Feſſel einer fremden Autorität im Glauben entziehen dürfe, ohne die Gefahr des Unglaubens oder der Frivolität irgend befürchten zu müſſen. Reinhold war ein aus Wien nach Jena entflohener Barnabitermönch. Er war als Knabe im Jeſuitiſchen Probehauſe von St. Anna zu Wien auf eine zu ſklaviſcher Unterwürfigkeit gewöhnende Weiſe erzogen worden. Darauf aber hatte die Aufhebung des Jeſuitenordens (21. Juli 1773) die jugendliche Seele aufs tiefſte erſchüttert, indem ſie zwei geiſtliche Gewalten, deren jeder ſie unbedingten Glauben zu zollen gelernt hatte, ihren Orden und den Papſt, mit einander im Kampfe ſah. In der Folge ſuchte der junge Mönch den Frieden ſeiner Seele vergebens in den Hörſälen eines Barnabiterkloſters wiederzugewinnen, in denen er einige Jahre lang die Philoſophie vortrug. Das überhand nehmende Unbehagen trieb ihn nordwärts zum Sitze der Aufklärung und des Hellenismus, nach Weimar und zu Wieland, durch den er mit der Kantiſchen Kritik bekannt wurde, gerade um die Zeit des friſchen Emporblühens des Weimariſchen ſpäter zu ſo großer Höhe herangeſtiegenen literariſchen Lebens, im Jahre 1783. Reinhold fand den Kantiſchen Religionsbegriff durchaus probehaltig, und beſchloß von Stund an ſein Apoſtel zu werden. Reinhold's Auffaſſung des Kantiſchen Syſtems, welche er in jenen berühmten Briefen niederlegte, wurde dadurch ſo gewaltig und folgenreich, daß er im Gegenſatz zu allen übrigen ſeiner Zeitgenoſſen in einer Sache, welche der Form nach, worin ſie ſich gab, ſkeptiſch ausſah, das feſteſte und ſtarkgläubigſte Religionserzeugniß ſeines Jahrhunderts erkannte und

mit festem Arme vor der verwunderten Welt emporhielt. Kant trat hiermit, wenn es auch nicht ausgesprochen wurde, doch der Sache nach vollkommen in den Rang der Religionsstifter ein. Eine höchst wichtige Wendung in der Sache der deutschen Philosophie. Reinhold lehrte von 1787 an in Jena, von 1794 an in Kiel. Die Begeisterung weckende Art, mit welcher er die Kantische Idee ausbreitete, bildete zwar nicht die Höhe, wohl aber die breite und sichere Unterlage der ganzen folgenden Bewegung. Ihr Bestreben war einestheils, die Kantische Philosophie nicht nur von Seiten des Verstandes in die Schule, sondern auch von Seiten des Herzens ins Leben einzuführen, anderentheils sie nicht als ein bereits Abgeschlossenes und Fertiges, sondern als einen weiter entwickelbaren Keim zu behandeln. An diese Richtung schlossen sich daher sämmtliche freiere Bewegungen der folgenden Philosophie an, und diese Richtung bietet sich auch jetzt noch fort und fort als einziger Rettungsanker dar, wenn einer überhand genommenen Entfremdung der verschieden gerichteten Zweige, worin unsere philosophische Wissenschaft allen allgemeinen und Achtung gebietenden Zusammenhalt zu verlieren bedroht ist, kräftig entgegengewirkt werden soll. Die Kantische Schule hielt größtentheils den Urstamm der Kritik, auf welchem sie erblühte, für einen nicht fortwachsenden, sondern für einen völlig ausgewachsenen. So kam er ihr allmälig außer lebendigen Zusammenhang mit der Zukunft und trocknete ein zu einem unfruchtbaren Produkt. Reinhold zeichnete sich im Gegensatz hierzu gleich von Anfang an durch eine Auffassung aus, welche sich einen Sinn für alle weiter gehenden Bestrebungen offen hielt, verknüpft mit der seltenen Ehrlichkeit, es offen einzugestehen, wo er sich selbst übertroffen fand. So ging er, indem er selbst in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens und seiner Elementarphilosophie es nicht an Versuchen fehlen ließ, die Kritik der Vernunft zum System der Vernunft zu entwickeln (worin auch einzelne andere, wie z. B. Beck und Bardili, ihm zur Seite gingen), ganz und gar auf in der lautersten und treuesten Hingebung an die Kantische Sache als ein der Nation anvertrautes Heiligthum, welches nicht bestimmt sei, bloß im Raume der Hörsäle einen abgelebten Dogmatismus zu verjagen, sondern vielmehr dazu, in der Weite des Lebens auf dem dunkeln Grunde einer glaubens- und sittenlosen Welt hell zu strahlen als das aufgehende Gestirn einer neuen Menschheit. Denn es zeigte sich, daß grade am al-

lermeiſten bei denen, welche ſich durch eine entſchloſſene und muthige Denkart auf das Meer der Zweifel hinausgeſtoßen fanden, die Entdeckung mit elektriſchem Feuer wie eine neue Offenbarung wirkte, daß die Vernunft in ſich ſelbſt einen ſichern Rettungsapparat beſitze zur Schützung gegen alles hier drohende Unerfreuliche und Verderbliche.

Fr. H. Jacobi.

Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an M. Mendelsſohn. 1785. David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. 1787. Sendſchreiben an Fichte. 1799. Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorſehung von dem Begriff der Vernunft. 1799. Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtand zu bringen. 1802. Von den göttlichen Dingen. 1811. Sämmtliche Werke in ſechs Bänden. Leipzig, 1812—25.

Jacobi (1743—1819) warf ſich zum Unterhändler auf zwiſchen ſeinem Zeitalter und der Kantiſchen Idee. Er hat ſich hierdurch ein Verdienſt um ihre Anerkennung und Ausbreitung in größeren Kreiſen erworben. Denn ſie erfaßte ihn mit der Gewalt eines erſchütternden Eindrucks, deſſen er ſich nicht erwehren konnte und nicht erwehren mochte. Aber er fürchtete ſich von Anfang an vor der ganzen Conſequenz ihrer Reſultate, und taſtete daher in beſtändiger Unruhe nach Mitteln umher, um den als ſchädlich gefürchteten Folgen einer rigoriſtiſchen Durchführung dieſes Denkweges auszuweichen, ohne deshalb doch die wohlthätigen Einflüſſe deſſelben entbehren zu wollen. Hierin war Jacobi ein treues Abbild ſeines Zeitalters, das deshalb auch ſehr bald ein willkommenes Mittelglied in ihm erkannte zwiſchen ſich ſelbſt und der ebenſo ſehr bewunderten, als gefürchteten Kantiſchen Idee. Was Jacobi von der Kantiſchen Idee ſich anzueignen getraute, dazu hatte das große Publikum im Allgemeinen das Zutrauen, daß es rein und edel ſei; was Jacobi mit Mistrauen betrachtete, das galt leicht als anrüchig und zum Verderben der Seele führend.

Jacobi wäre aus eignen Mitteln und ohne den Einfluß Kant's ein einfacher Beförderer ſenſualiſtiſcher Principien in Deutſchland geworden, wie ſie durch Einfluß der ſchottiſchen Schule des moraliſchen

Sinns auch hier immer weiter um ſich griffen. In dieſer Stimmung fand die Kantiſche Kritik als eine Polemik gegen den Schuldogmatismus der angeborenen Ideen bei ihm einen ſtarken Anklang. Daß aber Kant nicht allein die Metaphyſik der Dogmatiker, ſondern auch zugleich die der Senſualiſten dem Boden gleich machte, und als geſetzgebend für alle Erkenntniß einzig und allein das Denkvermögen auf den Thron hob, erregte bei Jacobi Bedenken. Zwar war er gern bereit, überwunden durch die Kantiſchen Schlüſſe, zuzugeſtehen, daß wir die Dinge nicht ſo erkennen, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, vorausgeſetzt, daß man ihm dabei nur zuließ, von dem unerkennbaren Anſich der Dinge noch immer ein zuverläſſiges, wenn auch dunkles, Gefühl zu beſitzen. Zwar nöthigte ihn ſein richtiges Gefühl zuzugeſtehen, daß die Kantiſche Hinweiſung auf das Pflichtmäßige und Achtungswürdige in unſern Handlungen ein richtigeres Princip in der Ethik enthalte, als das des bloßen Wohlwollens, wenn man ihm dabei nur einen gewiſſen unerklärlichen ethiſchen Trieb oder Inſtinkt zum an ſich Wahren und Guten erlaubte, welcher noch über dem abſtrakten Pflichtgebot ſtehe. Und zuletzt räumte er auch ſogar gern mit Kant der Vernunft den höchſten Platz im Erkennen ein, ſobald man ihm nur geſtattete, unter Vernunft nicht das reine Denkvermögen, wie bei Kant, ſondern im Gegentheil ein unmittelbares Wiſſen ohne Beweiſe, ein Vernehmen des Ueberſinnlichen, ein zuverſichtliches Schauen und ſchauende Zuverſicht, ein Wiſſen aus unmittelbarem Geiſtesgefühl, eine überſinnliche Erfahrung, ein Erkennen a posteriori durch Empfindung u. ſ. f. zu verſtehen. Auf dieſe Weiſe wurde Jacobi in der gut gemeinten Abſicht, Widerſtrebendes zu vermitteln, der gefliſſentliche Urheber einer nicht geringen Sprachverwirrung.

Auf dem vorwiſſenſchaftlichen Standpunkte kommt es gänzlich auf eins heraus, ob das Daſein einer Gottheit durch ein Poſtulat der reinen Denkthätigkeit als praktiſcher Triebfeder erſchloſſen wird, wie bei Kant, oder durch ein Ahnungsvermögen unſerer Seele unmittelbar gefühlt wird, wie bei Jacobi. Dem vorwiſſenſchaftlichen Bewußtſein iſt es völlig daſſelbe, ob ihm Jacobi auch noch die Erlaubniß gibt, die unerkennbaren Dinge an ſich zu fühlen und mit Händen zu greifen, oder ob dieſelben nach Kantiſcher Theorie ſchlechterdings außerhalb aller Empfindung fallen. Denn das vorwiſſenſchaftliche Bewußtſein hat für nichts anderes Sinn, als für Reſultate, mögen dieſe gefunden

ſein, auf welchem Wege ſie wollen. Dagegen gelten dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein auch die allerglänzendſten Reſultate für gar nichts, ſo lange dieſelben nur erſt auf dem unwiſſenſchaftlichen Wege des Fühlens, Ahnens und Meinens gefunden wurden und ſich noch nicht in eine Conſtruction der Denkthätigkeit überſetzen ließen.

Wenn der Chemiker die Miſchungsverhältniſſe der Stoffe, der Phyſiker die Wirkung der Kräfte, der Ingenieur die Tragweite ſeines Geſchützes nach dem bloßen ungefähren Gefühl als hinreichend genau angeben wollte, ſo würde jedermann darüber ſpotten, weil jeder weiß, welchen Gefahren man ſich durch Richtung nach ſo rohen Angaben unterziehen würde. Wenn dagegen der Senſualiſt nach dunklem Gefühl verſichert, daß das Ding an ſich empfindbar ſei, oder daß im höchſten Weſen dies und jenes durch unmittelbare Ahnung erkennbar ſei, ſo beruhigt man ſich in der Regel bei der Rohigkeit ſolcher Angaben gern, weil man aus ihnen keine mögliche Gefahr fürchtet. Gleichwol iſt dies nicht richtig. Denn jeder Irrthum bringt dem Leben Gefahr, mindeſtens die, daß er als ein ſich einwurzelndes eigenſinniges Vorurtheil am Vorwärtsſchreiten in der Wahrheit hindert.

Alles Erkennen beginnt mit einem dunkeln Inſtinkt, und ſchreitet dadurch zur Wiſſenſchaft vor, daß wir lernen, das Geſetz, wonach der Inſtinkt ſich ohne es zu wiſſen richtete, als eine bewußte Regel des Erkennens uns in einen deutlichen Begriff zu verwandeln, welches gewöhnlich aber dann bedeutende Correcturen des rohen Inſtinkts ſelbſt im Gefolge hat. So entwickelte ſich aus dem Gefühl des Augenmaßes die Wiſſenſchaft der Perſpektive, ſo aus dem Gefühl des Körpergleichgewichts und ſeiner Schwerpunkte die Wiſſenſchaft der Statik, ſo aus dem Gefühl einer ſtetigen Gleichmäßigkeit aller himmliſchen Bewegungen die Wiſſenſchaft der Aſtronomie. Kanten zuerſt gelang es, auch in den drei höchſten Gebieten, dem metaphyſiſchen, ethiſchen und religiöſen, allen Inſtinkt, d. h. alles bloße Fühlen, Glauben und Ahnen, in die Regel des Vernunftgeſetzes, wonach geglaubt, gefühlt und geahnt wird, aufzulöſen. Dagegen mußten die Zeitgenoſſen, um die Höhe ſeiner Reſultate ſich annäherungsweiſe anzueignen, ſie ſich erſt aufs neue in den unmittelbaren Inſtinkt eines erhöheten Glaubens, Fühlens und Ahnens rückwärts überſetzen. Was im reinen Denken (Vernunft im Kantiſchen Sinne) bereits als erwieſen feſt ſtand, wurde dem Zeitalter unter der Geſtalt einer unmittelbaren Thatſache des Ge-

fühls, gleichsam einer neuen innerlich sinnlichen Offenbarung (Vernunft im Jacobischen Wortverstande) angeboten, und fand auf diese Weise einen so guten Eingang, daß es sich sehr bald in die Darstellungen der Kantischen Philosophie selbst einschlich, und als echter Kantianismus zu gelten anfing.

Die Uebersetzung der Kantischen Weltanschauung aus dem deutlichen Gedanken, der sie erfunden hatte, in das dunkle Gefühl, das sich von ihr angezogen empfand, trug zu ihrer raschen Verbreitung in Deutschland bedeutend bei, indem diese Art der Auffassung außer ihrer größern Faßlichkeit zugleich ganz geeignet erschien, den schädlichen Folgen, welche man aus dem rigoristischen Verfolgen des Kantischen Ideenganges besorgte, gleich in der Wurzel zu begegnen. Denn einen wie viel reichern Inhalt schienen nicht sogleich die inhaltsarmen religiösen Postulate dadurch zu gewinnen, daß man sich die Erlaubniß nehmen durfte, alles, was der Seelenstimmung entsprach, frischweg in sie hinein zu ahnen! Um wie vieles beruhigter konnte der Physiker und der Physiolog in seiner alten Unbekümmertheit um alle Metaphysik fortfahren, wenn ihm berichtet wurde, daß die ganze naturzermalmende Wirksamkeit Kant's auf nichts anderes hinauslaufe, als auf den Beweis, daß kein erschaffener Geist ins Innere der Natur dringen könne, sondern sich auf immer lediglich an der Schale begnügen lassen müsse! Auf diesen Fuß durfte man die handgreifliche Materie in den Ehren einer vollendeten Existenz belassen, und sogar allenfalls denjenigen Naturforscher, welchem sein allzu feinfühliger Instinkt das Gegentheil vorspiegelte, ausdrücklich an die Kantische Philosophie verweisen, damit er sich seinen etwa verloren gegangenen common sense dort wieder erwerbe.

Obgleich dieses Quiproquo manches Schlimme im Gefolge gehabt hat, so ist es doch im Zusammenhange des Ganzen als eine glückliche Wendung der Dinge anzusehen. Denn es hat auf die schnellste und leichteste Weise den Uebergang aus einer alten in eine neue Denkweise angebahnt, und es Hunderten möglich gemacht, sich durch einen schnellen Schwung des unmittelbaren Gefühls in die neue Denksphäre bis auf einen gewissen Grad einzuleben, welche ihnen, hätten sie sich erst mühsam hineinstudiren sollen, für immer verschlossen geblieben wäre. Auch fängt die Schädlichkeit dieses Quiproquo erst dort an, wo dasselbe sich einer reinern Auffassung der Kantischen Kritiken polemisch in

den Weg ſtellt. Dieſe Wendung blieb natürlich ebenfalls nicht aus, und trieb dann um deſto dringender der durch Fichte auf dem Boden des Kantianismus eingeleiteten Reform entgegen.

Wenn man das Ahnungsvermögen der Vernunft in Beziehung auf die göttlichen Dinge, wovon die Jacobiſchen Schriften voll ſind, näher ins Auge faßt, ſo findet man, daß in dieſen zum Theil unübertrefflichen Expectorationen voll des wahrſten und glühendſten religiöſen Gefühls jedesmal als Richtſchnur zum Grunde liegt, daß das Pflichtgebot nicht mit unbedingter Kraft als Triebfeder wirken kann, wenn nicht eine höhere moraliſche Weltordnung angenommen wird, oder daß das Gefühl der Menſchenwürde nicht ohne Annahme einer höhern Ordnung der Dinge beſtehen kann. Kant konnte in dieſem Stücke keinen beſſern und beredtern Interpreten ſeiner Lehre finden, als Jacobi, der hierbei nur darin im Irrthum war, daß er durch ſeine feurigen Ergüſſe Kanten ſelbſt immerfort zu überbieten glaubte, und nicht einſah, daß die einfache Denkregel, welche allen dieſen Vernunftgefühlen einzig und allein ihren Nettogehalt gibt, von Kant bereits extrahirt und völlig ſicher geſtellt war. Es blieb Jacobi verborgen, daß er immer nur in einzelnen Rechenproben fortoperirte, zu denen Kant bereits das allgemeine Geſetz gefunden hatte, daß Kant's Theologie ſich daher zu der ſeinigen verhielt wie Perſpektive zu Augenmaß, wie Berechnung zu ungefährem Ueberſchlag, wie allgemeine Theorie zu vereinzelter Routine.

Der Haupt- und Grundpunkt, in welchem Jacobi trotz aller Uebergriffe und Gegenbewegungen immerfort einen correcten Zuſammenhang mit dem Kantiſchen Syſtem bewahrte, iſt der Begriff der Freiheit. Freiheit iſt nach Jacobi das Vermögen des Menſchen, kraft deſſen er alleinthätig handelt, wirkt und hervorbringt. Er iſt frei, ſofern er mit einem Theile ſeines Weſens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entſprungen iſt, und von ihr empfangen hat; nur inſofern er ſich von ihr losreißt und ihren Mechanismus bezwingt. Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in einem und demſelben Weſen iſt nach Jacobi, wie nach Kant, ein ſchlechterdings unbegreifliches Faktum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Die Wahrheit dieſes Wunders behauptet der inwendige gewiſſe Geiſt. Was der Geiſt zur Natur hinzuthut, iſt das nicht Mechaniſche, nicht nach allgemeinem Naturgeſetz, ſondern aus einer eigenthümlichen Kraft Entſpringende. Wenn man dies leugnet, dann hat das Wüſte Ordnung und Geſtalt

erfunden, das Sinnloſe Sinne und Beſinnung, das Unvernünftige Vernunft, Lebloſes das Lebendige, das Werk den Meiſter. Eine Maſchine, ein Automat vermag kein Menſch zu achten, zu lieben, ihm zu danken. Eine Maſchine, ein Automat bewundernd, bewundern wir immer nur die in ihnen verborgene Kunſt, den Geiſt, den Erfindenden, der mit Einſicht und Abſicht ſie hervorbrachte. Jene Empfindungen beziehen ſich auf ein Vermögen, das auf keine begreiflich mögliche, ſondern auf eine natürlich unmögliche Weiſe wirkt, beſtimmt und hervorbringt. (Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorſehung von dem Begriff der Vernunft. 1799.)

Der Unterſchied zwiſchen Jacobi und Kant iſt daher ein mehr ſcheinbarer, als wirklicher. Er beſteht darin, daß bei Jacobi die Ahnung, das unmittelbare Gefühl die Quelle der religiöſen Ueberzeugung iſt, bei Kant hingegen die Schlüſſe aus der praktiſchen Vernunft. Um dieſen Unterſchied mehr ſchwinden zu ſehen, bedenke man nur, daß bei Jacobi das unmittelbare Geiſtesgefühl im Ganzen nichts anderes ausſagt, als was ſich auch nach Kantiſcher Methode durch den Vernunftbegriff ſchließen läßt. Es iſt Jacobi z. B. niemals eingefallen, etwa auf die Lehre der Seelenwanderung irgend ein Gewicht zu legen, weil dieſelbe einſt von Indiern und Aegyptern in einem ſehr ſtarken unmittelbaren Geiſtesgefühl ergriffen wurde, oder den Menſchenopfern zur Sühne erzürnter Gottheiten das Wort zu reden, weil dieſelben häufig mit der größten Gefühlsgewißheit in der lebendigſten Ahnung als nothwendig ergriffen wurden. Sondern Jacobi erlaubte ſich immer nur das zu ahnen, was das moraliſche Poſtulat als nothwendig an die Hand gab, oder was hiermit doch in einer engen Verknüpfung ſich zeigte. Wie man auf der Schaubühne Genien an verborgenen Seilen gen Himmel ſchweben läßt, ſo auch werden die Jacobiſchen Orakel, während ſie reine Ergüſſe des Gefühls zu ſein ſcheinen, an den verborgenen Stricken der moraliſchen Poſtulate gezogen, ja ſie borgen von daher ihre einzige Zuverſicht auf ſich ſelbſt, und der Prophet hat hier immer den Moraliſten zum Souffleur. Daher geht es Jacobi'n auf dem religiöſen Gebiete auch weit beſſer, als auf dem metaphyſiſchen. Denn hier, wo dem Inſtinkt die ethiſche Baſis fehlt, bleibt ihm zum Stützpunkt nur das Vorurtheil des gemeinen Verſtandes, welches an der Realität der greifbaren Materie feſthält. In dieſem Vorurtheil bleibt aber, ſobald durch Vernunftkritik erkannt wird,

daß Härte und Gefühl des Widerſtandes zu den Subreptionen der ſubjectiven Sinnlichkeit gehören, gar kein Halt mehr, und Jacobi durfte hier mit eben dem Grunde, als er die Realität der Materie aus unmittelbarem Geiſtesgefühl behauptete, auch das Feſtſtehen der Erde im Mittelpunkte des Weltalls und die Bewegung der Fixſternkugel um ſie, oder auch die Flächengeſtalt der Erde und das Wandern der Sonne durch den Thierkreis wiederherſtellen. Denn mit allen dieſen Phänomenen hat es dieſelbe Bewandniß, wie mit der Realität der Materie. Sie hören nicht auf, den menſchlichen Sinnen fort und fort zu erſcheinen, wenngleich durch Wiſſenſchaft klar eingeſehen wird, daß dieſer Schein ein trüglicher iſt.

Da alſo das, was Jacobi von Kant unterſcheidet, mehr in einer Unentſchiedenheit und Halbheit beſteht, womit auf die Kantiſchen Gedanken eingegangen wird, als in einem feſten Princip, wodurch ihnen widerſprochen würde, ſo hat man in Jacobi recht eigentlich das Selbſtgeſpräch der die Kantiſche Idee zwar aufnehmenden, aber zugleich mit ihren ſenſualiſtiſchen Vorurtheilen vermiſchenden damaligen Zeitrichtung vor ſich. Dieſe Richtung war eine nothwendige. Denn was nutzt ein Samen, welcher an der Oberfläche der Erdrinde liegen bleibt? Er muß vor allem aufgenommen werden, ſollte die Aufnahme auch unter ungünſtigen Nebeneinflüſſen geſchehen. Aber eben ſo ſehr hätte eine ſolche zweideutige Aſſimilation für ſich allein zu einer völligen Verwilderung und Ausartung der Grundidee des Kantianismus führen müſſen, wäre nicht die Triebkraft des Samenkorns von innen hinzugetreten als ein rigoroſes und ſchulmäßiges Verfolgen und Entwickeln des Grundgedankens in ſich ſelbſt. Dieſer Proceß hat in Fichte ſeinen Anfang.

Daß Jacobi ſich nicht perſönlich ſo enge an die Kantiſche Schule anſchloß, als die ſpäteren ihm Gleichgeſinnten, wie z. B. Bouterwek, Fries, Calker u. a. fortwährend gethan haben, beruhete theils in einer Abneigung Jacobi's gegen alle ſyſtematiſche und ſchulmäßige Form, theils in dem Umſtande, daß er die Kantianer, zum mindeſten viele unter ihnen, im Verdacht hatte, es mit ihren religiöſen Poſtulaten nicht ernſthaft zu meinen, ſo wie ſie ihn in Verdacht hatten, es überhaupt mit der Philoſophie nicht ernſthaft zu meinen. Dieſer Verdacht war ſicher ein gegenſeitig ungegründeter. Er wirkte aber dahin, daß Jacobi, welchem es im Grunde um nichts zu thun war, als die

einfachen religiöſen Forderungen aus dem Freiheitsbegriff ſicher zu ſtellen, zu dieſem Zwecke nach immer und immer anderen Formen der Darſtellung jagte, weil ihm die Kantiſchen, und auch dann ſelbſt wieder ſeine eigenen, ſobald ſie auf dem Papier ſtanden, verbraucht und der Fülle des Inhalts keineswegs mehr angemeſſen ſchienen.

Der große Einfluß, welchen Jacobi auf ſeine Zeitgenoſſen geübt hat, iſt nicht von ihm ſelbſt, ſondern vielmehr ganz und gar von Kant herzuleiten. Jacobi hat das große Verdienſt, ſeiner Zeit die Tiefe und den Umfang des Kantiſchen Freiheitsbegriffs deutlich gemacht zu haben, nicht in der ſtrengen Auffaſſung der Schule, ſondern in der freien und ſenſualiſtiſchen des davon entzündeten praktiſchen Menſchen, dem es weniger auf vorſichtiges Umgrenzen, als auf energiſches Ergreifen und Auffaſſen eines neuen Inhalts ankommt. Jacobi bildet das Senſorium des Gefühls, gleichſam die weibliche Potenz, in welche die männliche Energie Kant's ſich verſing, und ſich zu einer neuen populären Art des Seins und Lebens ausbildete, während die Schule im Bergwerk des Begriffs fortarbeitete, und in Gegenden kam, zu deren Beſichtigung das unmittelbare Ahnungsvermögen Jacobi's nicht mehr ausreichte.

Fortgang.

Es galt nun Hand an das Gebäude der reinen Vernunft ſelbſt zu legen, zu welchem Kant in ſeinen Kritiken den Grund geebnet und die Vorbereitungen getroffen hatte, es galt durch ein raſches und kühnes Emporreißen der dazu fähigen Geiſter in die neue Arbeit der Zukunft dem Irrthum zu begegnen, als ob die Vorarbeiten zu einer Wiſſenſchaft der reinen Vernunft in den Kritiken bereits das vollendete Werk der allumfangenden Wiſſenſchaft des Menſchengeiſtes ſelbſt ſeien. Hätte die letztere Meinung geſiegt, ſo hätte der Kantiſche Gedanke wie todt gelegen und wäre um ſeinen eigentlichen Gährungsproceß betrogen worden. Die lebendige Gährung der Geiſter, welche er entzündete, war nicht möglich auf Grundlage einer ihre Reſultate häufig nur halb und dunkel hervorkehrenden Kritik des Erkenntnißvermögens, ſondern nur auf Grundlage eines alle dieſe Reſultate im hellſten Sonnenlicht entfaltenden geſchloſſenen Syſtems einer univerſalen Wiſſenſchaft des Wiſſens. Es mußte nothwendig der von Rein-

hold und Jacobi eingeſchlagenen Richtung, die Reſultate der Kritik der öffentlichen Meinung des Zeitgeiſtes anzunähern und eines durch das andere gegenſeitig zu vermitteln, die diametral entgegengeſetzte gegenübertreten. Es mußte den Verſuchen, dem Zeitgeiſte ſein eigenes Trachten und Begehren in der Kantiſchen Idee als erfüllt aufzuweiſen, gegenüber eine andere Reihe von Verſuchen eröffnet werden, deren Ziel war, den Kantiſchen Gedanken in der ganzen Schroffheit ſyſtematiſcher Ausführung dem halben und ſchwankenden Zeitalter gegenüber zu rücken. Um der Kantiſchen Philoſophie dieſe kühne und ſichere Wendung zu geben, dazu bedurfte es eines ſo energiſchen Charakters, wie Fichte war. War die Schüchternheit und das Zögern Kant's, die Summe ſeiner Anſichten in ein großes ſchlagendes Reſultat zuſammenzufaſſen, der kalten und ſkrupulöſen Erwägung jedes einzelnen Punkts als ſolchen offenbar günſtig geweſen, ſo konnte eine durchſchlagende Wirkung doch nur erſt dann gewonnen werden, wenn dieſe Ideen, entkleidet der ſkeptiſchen und rückſichtsvollen Sprache einer mühſamen Polemik gegen alte Irrthümer, in blanker Waffenrüſtung einer geſchloſſenen und ſelbſtſtändigen Phalanx der reinen Vernunft hervorſprangen.

Da das Vernunftgeſetz in der theoretiſchen Sphäre ſich auf heteronomiſche und nur in der praktiſchen auf autonomiſche Art vollzieht, ſo mußte der ganze Schwerpunkt der Philoſophie ſich in einem ſolchen Syſtem nothwendig in die Ethik werfen, die ganze wirkliche Exiſtenz mußte ſich, ſo weit ſie dieſen Namen verdient, in Ethik auflöſen, und alles übrige als Erſcheinung von ſich abſtoßen. Dies iſt Fichtiſcher Standpunkt. Die Welt löſet ſich auf in ein verſinnlichtes Materiale unſerer Pflicht. Die moraliſche Weltordnung iſt der letzte Grund aller Erſcheinung, und der Zweck der Philoſophie, dieſen Grund aus den Hüllen der Erſcheinung als aus eben ſo vielen Nebelſchleiern, womit er unſeren Augen umhüllt und verwickelt iſt, zu enthüllen, auszuſcheiden und in den Gemüthern zu befeſtigen. Denn dieſe Sinnenwelt, wohinein wir geboren werden und aus welcher wir wieder hinausſterben, iſt keineswegs eine Welt der Wahrheit, ſondern eine Schatten- und Nebelwelt, und die Philoſophie iſt das Vermögen, durch Denken oder freies Schematiſiren ihren unfreien Schematismus abzuſtreifen und uns dadurch in der wahren und wirklichen, d. h. der moraliſchen Weltordnung, mit einem Wort im göttlichen Leben als ein

Glied und Werkzeug zu erblicken. Eine ſolche energiſche Auffaſſung und Durchführung des Kantiſchen Grundgedankens mußte in den ſtärkeren Geiſtern magiſch zünden wie ein Blitz der Wahrheit, und den Eindruck hervorbringen, als fange erſt jetzt die wahre Tiefe der von Kant erſchloſſenen Kritik ſich zu enthüllen an. Fichte machte in der That mit der Kantiſchen Lehre von den zwei Welten erſt rechten Ernſt, indem er den Standpunkt des Beſchauers aus der Sinnenwelt heraus ganz und gar in die moraliſche Welt hineinrückte, und die Welt der Erſcheinung ganz und gar in die Welt der Wahrheit aufzulöſen trachtete. Fichte war von dem ganzen Selbſtgefühl durchdrungen, das zu ſein, was er wirklich war, der Höhe- und Culminationspunkt dieſer ganzen geiſtigen Bewegung. Wie wenig bei ihm dieſes ſtarke und ſtolze Selbſtgefühl indeſſen zu einer perſönlichen Ueberhebung über ſeinen Vorarbeiter Kant ausartete, bezeugen am beſten ſeine Worte in dem Einladungsprogramm zu ſeinen Vorleſungen über die Wiſſenſchaftslehre (Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre. 1794. S. VI): „Der Verf. weiß es, daß er nie etwas wird ſagen können, worauf nicht ſchon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläßt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkt aus, auf welchem er die philoſophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, ſie ſo gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß. Er iſt eben ſo innig überzeugt, daß nach dem genialiſchen Geiſte Kant's der Philoſophie kein höheres Geſchenk gemacht werden konnte, als durch den ſyſtematiſchen Geiſt Reinhold's, und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementarphiloſophie des letzteren, bei den weitern Fortſchritten, die die Philoſophie, an weſſen Hand es auch ſei, nothwendig machen muß, dennoch immer behaupten wird."

Hatte aber Kant ſich gefallen laſſen müſſen, daß die bis dahin ſchlechthin unerhörten Entdeckungen ſeiner Kritik von gewiſſen Zeitgenoſſen in ihrer Stumpfheit als etwas längſt bekannt Geweſenes aufgenommen wurden, ſo mußte nun Fichte ſich umgekehrt von derſelben Stumpfheit her gefallen laſſen, daß ſeine Wiſſenſchaftslehre als ein neues und mit Kant in keinerlei Zuſammenhange mehr ſtehendes Syſtem angeſehen und beurtheilt wurde. Die eine Behauptung iſt ſo falſch, wie die andere. Fichte darf für ſeine Wiſſenſchaftslehre eben ſo wenig den Ruhm eines erſten Erfinders in Anſpruch nehmen, als derſelbe

Ruhm dem Kant bestritten werden kann. Was Fichte erfand, war nichts weiter, als eine systematische Form für Gedanken, deren Stoff ihm ganz und gar überliefert war. Was Kant entdeckte, war nichts geringeres, als der ganze Thatbestand dieses Stoffes, welcher zwar bereits durch sich selbst im Zeitalter gezündet hatte, aber auch schon in die Gefahr gebracht war, durch eine Vermischung mit den sensualistischen Vorurtheilen dieses Zeitalters in Verderbniß und Fäulniß überzugehen.

Fichte's Leben und Schriften.

Johann Gottlieb Fichte wurde geboren am 19. Mai 1762 zu Rammenau, einem Dorfe bei Bischofswerda in der Lausitz, wo sein Vater ein armer Bandwirker war. Ein reicher Freund, Herr von Miltitz, erstaunt über die außerordentlichen Anlagen des Knaben, ließ ihn in Schulpforta bei Naumburg erziehen, worauf er in Jena, Wittenberg und Leipzig Theologie studirte. Nachdem er seit 1784 an verschiedenen Orten als Erzieher fungirt, auch sich vergeblich um eine Stelle als Landgeistlicher in Sachsen beworben, sich darauf in Zürich als Hauslehrer mit einer Schwestertochter Klopstock's verlobt und mit Pestalozzi Bekanntschaft gemacht hatte, lernte er in Leipzig, wohin er 1790 zurückkehrte, zuerst die Kantische Philosophie kennen. Eine Erzieherstelle in Warschau, welche er im folgenden Jahre annahm, verschaffte ihm die Gelegenheit, nach Königsberg zu gehen, um dort Kant's persönliche Bekanntschaft zu machen. Hier erschien 1792 ohne Namen seine Kritik der Offenbarung, welche schnell seinen Ruf begründete, indem in der Jenaer Literaturzeitung das Buch anfangs als ein anonymes Werk Kant's behandelt wurde. Dieser schnelle Ruhm bewirkte, daß Fichte 1793 in Zürich, wohin er zurückgekehrt war um Hochzeit zu machen, den Ruf als Professor der Philosophie nach Jena an der Stelle des nach Kiel abgehenden Reinhold erhielt. Hier nun begann er sogleich mit Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, deren Compendium er, während er sie vortrug, seinen Schülern bogenweise in die Hände lieferte. Sonntags hielt er dabei populäre Vorträge an die Studirenden in Form gelehrter Predigten über die Bestimmung des Gelehrten. 1796 erschien das Naturrecht, 1798 das System der Sit-

tenlehre. Dabei gab er seit 1795 zusammen mit Niethammer ein philosophisches Journal heraus, welches über sein folgendes Lebensschicksal entschied. Ein vom Rektor Forberg zu Saalfeld 1798 eingerückter Aufsatz über die Bestimmung des Begriffs der Religion, welchem Fichte eine Einleitung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung voranschickte, wagte es die Idee der Gottheit in den Begriff einer moralischen Weltordnung zu übersetzen, worauf auf Denunziation durch einen von Fichte's Collegen an den Minister des Churfürsten von Sachsen Friedrich August sein Journal im Churfürstenthum Sachsen verboten, das betroffene Heft confiscirt, und die Ernestinischen Herzoge, die gemeinschaftlichen Nutritoren der Universität Jena, angegangen wurden, die Verfasser wegen ihres Atheismus zur Verantwortung zu ziehen und zu bestrafen. Herder als Vicepräsident des Consistoriums in Weimar nahm Partei gegen Fichte, die Weimarische Regierung, Hand in Hand mit Göthe's beruhigendem Einwirken, verfuhr mit Mäßigung. Fichte appellirte ungeduldig an das Publikum in einer Vertheidigungsschrift und brannte vor Indignation. Jacobi und andere philosophische Gegner lenkten ein, da die Sache auf diese brutale Spitze gekommen war, ganz Deutschland nahm Antheil an der Ausfechtung dieses Streits. Das Ende war für Fichte der Verlust seiner Professur in Jena. Religiös und politisch verdächtig (man hatte seine Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution ebenfalls noch in Andenken) stand Fichte im Augenblicke höchst verlassen da, indem ihm der Fürst von Rudolstadt den angesuchten Schutz verweigerte, und auch in Berlin 1799 seine erste Ankunft befremdend wirkte. Doch gelang es seinen Freunden, Friedr. Schlegel und Schleiermacher, zu einer achtungsvollen Aufnahme mitzuwirken, so daß er fortan in populären Vorlesungen über das Zeitalter, so wie in Herausgabe von Schriften, nach alter Weise thätig sein konnte. Unter andern erschien sein „geschlossener Handelsstaat" (ein Vorläufer der Listschen Theorie der Schutzzölle), seine Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, und seine Beiträge zur Charakteristik des Zeitalters. Durch Beyme und Altenstein dem Staatskanzler Hardenberg empfohlen, bekam er durch letzteren 1805 die ordentliche Professur der Philosophie in dem damals noch preußischen Erlangen, mit der Erlaubniß, den Winter in Berlin zuzubringen zur Fortsetzung seiner bisherigen populären Vorträge. Er trug den

Professoren Erlangens die Wissenschaftslehre vor. Im folgenden Winter hielt er in Berlin die Vorträge religiösen Inhalts, welche unter dem Titel „Anweisung zum seligen Leben" 1806 im Druck erschienen. Die Katastrophe von 1806, welche die preußische Monarchie erschütterte, bedrohete auch Fichte's bürgerliche Existenz. Da Erlangen aufhörte preußisch zu sein, so wartete er nicht die Ankunft der Franzosen ab, sondern flüchtete nach Königsberg und von da nach Riga. Im Sommer 1807 lehrte er einen Privatcursus in Königsberg. Der Friede führte ihn nach Berlin zurück, wo er im Winter 1807—8, während ein französischer Marschall Gouverneur von Berlin war, die berühmten Reden an die deutschen Nation hielt, welche als Worte der Ermannung und Aufmunterung in einer Zeit des Drucks und der Schmach ihre Wirkung nicht verfehlt haben. Bei Gründung der Universität Berlin 1809, an welcher er selbst aufs eifrigste mit gearbeitet hatte, wurde ihm die erste Professur in der Philosophie, dabei im ersten Jahr das Dekanat in der philosophischen Fakultät, im zweiten Jahr das Rektorat übertragen. Sein Einfluß auf den Geist der Jugend blieb fortwährend groß. Die Befreiung des Vaterlandes, für welche er geistig mit vorgekämpft hatte, überlebte er nicht lange. Ein Nervenfieber, welches sich seine Gemahlin, verwundeten Kriegern in den Hospitälern Berlins Hülfe leistend, zugezogen hatte, übertrug sich auf ihn, und so starb er den 29. Jan. 1814. Sein Grab auf dem Oranienburger Kirchhof zu Berlin ist bezeichnet durch einen dreiseitigen Obelisk mit der Inschrift: „Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne ewiglich.' Dan. 12, 3.

Fichte war von kleinem Wuchs, untersetzt und gedrungen. Lavater sagte von ihm, er habe eine durchbohrende Nase. Unerschütterliche Festigkeit und beharrliche Ausdauer waren die Grundzüge seines Charakters. Er arbeitete häufig in einer Art von fieberischer Hast, wobei er sich die Minuten des Ausruhens mit geiziger Ausrechnung zumaß. Seine Beredtsamkeit glänzte durch Klarheit des Gedankenlaufs, durch Reinheit und Einfachheit der Sprache, durch Entschiedenheit der Gesinnung und Energie des festen Behauptens.

J. G. Fichte's Leben, von seinem Sohn Imman. Herm. Fichte. Mit einer Sammlung ungedruckter Briefe und Aktenstücke. Zwei Bände. Stuttgart, Cotta. 1830.

Seine Schriften sind:

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. 1794. Zweite Auflage 1798.

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794. Zweite Auflage 1801.

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. 1795.

Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1797 (im fünften und sechsten Bande des philosophischen Journals).

Neue Darstellung der Wissenschaftslehre. 1797 (im siebenten Bande des philosophischen Journals).

Darstellung der Wissenschaftslehre. 1801 (zuerst in den sämmtlichen Werken s. unten).

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. 1810.

Die Thatsachen des Bewußtseyns. 1817 (niedergeschrieben 1810) Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseyns. 1835 (gehalten im Jahr 1813).

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. 1798.

Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre. Zwei Bände. 1796—97.

Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre. 1800.

Vorlesungen über die Rechts- und Sittenlehre. 1812 (in den nachgelassenen Werken s. unten).

Vorlesungen über die Staatslehre. 1820 (gehalten im Jahr 1813).

Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 1792.

Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (im achten Bande des philosophischen Journals).

Anweisung zu einem seligen Leben oder Religionslehre. 1806.

Appellation an das Publikum über die ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen. 1799.

Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie. 1801.

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794.

Ueber die Bestimmung des Menschen. 1800. Neue Auflage 1838.

Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten. 1805.

Ueber die Bestimmung des Gelehrten. 1812.

Zurückforderung der Denkfreiheit. 1793.

Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die franzöſiſche Revolution. Zwei Bände. 1793. Zweite Auflage 1795.

Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1804—6.

Reden an die deutſche Nation. 1808.

Fragmente über Deutſchlands Geſchichte und Verfaſſung (in den ſämmtlichen Werken ſ. unten.)

Ueber die Sprachfähigkeit und den Urſprung der Sprache (im erſten Bande des philoſophiſchen Journals).

Ueber Geiſt und Buchſtaben in der Philoſophie (im neunten Bande des philoſophiſchen Journals).

Deducirter Plan einer in Berlin zu errichtenden höhern Lehranſtalt.

Rede über die einzig mögliche Störung der akademiſchen Freiheit. 1812.

Nicolai's Leben und ſonderbare Meinungen. 1801.

Johann Gottlieb Fichte's ſämmtliche Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte. Acht Bände. Berlin, 1845 ff.

J. G. Fichte's nachgelaſſene Werke. Drei Bände. 1834—35.

Idee der Wiſſenſchaftslehre.

Fichte's Wiſſenſchaftslehre iſt eine ſyſtematiſche Deduktion des menſchlichen Erkenntnißproceſſes, welche als eine nothwendige Folge aus den Reſultaten der Kantiſchen Kritik hervorgeht, ſobald man dieſelben als nicht mehr zu bezweifelnde Thatſachen ins Auge faßt. Die Wiſſenſchaftslehre geht von der Vorausſetzung aus, daß in der Vernunftkritik noch nicht das vollendete Syſtem der theoretiſchen Wiſſenſchaft, obwohl die hinreichende und genügende Vorarbeit zum Aufbau eines ſolchen enthalten ſei. Dieſe Vorausſetzung gründet ſich auf die ausdrücklichen Ausſagen Kant's, vermöge deren er ſelbſt ſeine Kritik nicht anders, als von dieſem Geſichtspunkt aus anſah, z. B. in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphyſik (1783. S. 220), wo es heißt: „Indeſſen iſt meine Meinung nicht, irgend jemandem eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derſelben zu ſchmeicheln, ſondern es mögen ſich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einſchränkungen, oder auch Beſtätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen: wenn

die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniß für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein." Wenn also Kant sich mit der Wissenschaftslehre unzufrieden zeigte, so beweiset dieses nur, daß er mit der Form der Fichtischen Ausführung nicht einverstanden war, nicht aber, daß er seine Vernunftkritik selbst schon für den vollendeten Ausbau des Wissenschaftssystems gehalten hätte.

Die Wissenschaftslehre ist der Schlüssel zur ganzen folgenden Entwickelung unserer Philosophie. Ohne eine gründliche Einsicht in ihren Inhalt gewinnt man von den Systemen der Naturphilosophie und der Identitätslehre nur unzusammenhängende wüste Bilder, während aus ihrem gründlichen Verständniß das Verständniß alles übrigen ganz von selbst folgt und nirgends eine Dunkelheit zurückläßt. Man muß, um ein solches zu gewinnen, sich die Faktoren des Erkenntnißprocesses zuvor aufs genaueste in ihrem gegenseitigen Verhältniß vergegenwärtigen.

Um Erkenntnisse als Erfahrungsurtheile zu Stande zu bringen, wirkt ein aprioriſcher mit einem aposteriorischen Faktor zusammen. Der letztere besteht aus den Sensationen oder Empfindungen, einem Bestandtheile unseres eigenen Ich. Diese geben den Stoff zu Erkenntnissen her. Das Apriori hingegen, in welchem die Form der Erkenntnisse begründet ist, besteht aus drei Theilen, den Anschauungen a priori, der Thätigkeit der synthetischen Apperception, und den Kategorieen. Die Anschauungen a priori darf man Produkte der Einbildungskraft nennen, weil sie nicht, wie die Empfindungen, über das Ich hinaus auf ein Ding an sich deuten, sondern sich in völliger Gleichmäßigkeit innerhalb des Ich fort und fort erzeugen. Die synthetische Appereeption ist die reine Denkthätigkeit, welche die Anschauungen a priori unter sich sowol, als mit den Empfindungen zu allgemeinen und nothwendigen Urtheilen verknüpft. Die Formen, unter denen dies geschehen kann, sind die Kategorieen. Erst mit ihnen fängt in unserer Erkenntniß das an, was wir die objektive Welt nennen, alles ihnen Vorausgesetzte ist von subjektiver Art. Woraus folgt, daß der Begriff des objektiven Daseins oder der Materie aus lauter Bestandtheilen construirt ist, welche dem subjektiven Dasein angehören,

oder welche das Ich auf Veranlaſſung aus ſeinen eigenen Mitteln hergiebt.

Damit eine Sinnenempfindung geſetzt werden könne, wird ein Zeitpunkt vorausgeſetzt, in welchem ſie vor ſich gehe, und ein Ort, an welchem ſie vor ſich gehe. Eben ſo ſetzt jeder einzelne Akt der ſynthetiſchen Denkthätigkeit einen Zeitpunkt voraus, in welchem er agire, und einen Ort, in Beziehung auf welchen er agire. Die Möglichkeit der Empfindung iſt folglich ihrer Wirklichkeit, die Fähigkeit zum Empfinden ſeiner Vollziehung vorausgeſetzt. Aber zur Fähigkeit des Empfindens gehören außer den Anſchauungen a priori noch die Dinge an ſich.

Das Noumen der Dinge an ſich iſt ein Grenzbegriff des Verſtandes zur Einſchränkung der Sinnlichkeit, d. h. es iſt der Begriff, daß das Ich als der Producent der Sinnlichkeit in gewiſſen Punkten ſeine Grenze finde an dem, was nicht mehr Ich bin. Wo der Verſtand dieſe Grenze im Raume ſetzt, dahin verſetzt er zugleich die Empfindung, z. B. eines Widerſtandes. Aber die aprioriſche Anſchauung der Raumſetzung kehrt ſich keinesweges an die vom Verſtande geſetzte Grenze, ſondern ſetzt den Raum auch dort, wo der Verſtand nicht mehr das Ich, ſondern das Ding an ſich ſetzt. Und nur allein dadurch wird es möglich, das Ding an ſich oder Nicht-Ich zu ſetzen, daß das Ich zu gleicher Zeit an deſſen Stelle den Raum und folglich ſich ſelbſt ſetzt. Das Ich theilt ſich alſo nun in einen mit Empfindung erfüllten Raum als den Ort des Ich und einen über die Grenze der Empfindung hinaus ſtrebenden Raum als den Ort des Nicht-Ich. Weil aber die Anſchauung eines Orts rein dem Ich angehört, ſo iſt die Setzung eines Ortes des Dinges an ſich ſchon ſo viel als eine Vernichtung oder ein Mißlingen dieſes Begriffs. Sollte er wirklich gelingen, ſo müßte ein Etwas geſetzt werden, welches weder in den Raum, noch in die Empfindung fiele, welches unmöglich iſt. Daher iſt die möglichſt genaue Definition vom Nicht-Ich oder Ding an ſich die, daß es derjenige Begriff ſei, welcher nur dadurch gedacht wird, daß man beſtändig an ſeine Stelle die Anſchauung des Raumes unterſchiebt. Die Phantaſie ſetzt beſtändig den Raum an die Stelle der Dinge an ſich, die aber darin nicht ergriffen werden. Was ergriffen wird, iſt nichts als das Ich in der Empfindung, und im Verſtande der leere Grenzbegriff der Dinge an ſich als des Aufhörens der Em-

pfindung an einem gewiſſen Orte im Raum. Mit einem Worte: die phantaſtiſche Ausdehnung des Ich in einen maaßloſen Raum wird in jedem Augenblicke von der Empfindung nur zum Theil ausgefüllt, zum Theil aber leer gelaſſen, oder die Empfindung folgt der Phantaſie nur bis auf eine gewiſſe Grenze nach, wo ſie abbricht. Dieſes Abbrechen der Empfindung, dieſer Grenzbegriff einer Einſchränkung der Sinnlichkeit heißt das Ding an ſich oder das Nicht-Ich. Daß aber die Empfindung hier eine Grenze habe, wird nur dadurch gemerkt, daß die Phantaſie beſtändig über dieſe Grenze hinausdrängt, die Empfindung aber nicht hinauskann. Das Hinausdrängen der Phantaſie heißt der Raum, das Hinderniß der Empfindung heißt das Ding an ſich, die Unruhe dieſer unaufhörlichen Akte, die einander gegenſeitig vorausſetzen und bedingen, heißt die Zeitreihe.

Dieſes und nichts anderes iſt der Inhalt der Deduktion der Vorſtellung als des Hauptcapitels der Wiſſenſchaftslehre (Erſte Ausg. S. 195). Es wird zweckmäßig ſein, ſich an dieſem Orte noch eine Weile aufzuhalten, ehe man auf die Grundaxiome der Wiſſenſchaftslehre zurückgeht, welche erſt durch Aufſtellung der Geſammtanſchauung, aus welcher ſie hervorgingen, ihre volle Deutlichkeit empfangen.

Die Sinnempfindung beſteht darin, daß das Ich beſtändig und continuirlich ein Nicht-Ich (Ding an ſich) anzuſchauen ſtrebt, ſich aber eben ſo continuirlich an dieſer Anſchauung gehindert findet. Der Grund davon iſt, daß alle Vorſtellung als ſolche dem Ich ſelbſt angehört, und daß alſo das Streben, etwas vorzuſtellen, das nicht im Bereich des Ich liege, einen nicht aufzulöſenden Widerſpruch in ſich ſchließt. Denn das Ding an ſich, als ein ſchlechthin außerhalb dem Ich fallendes gedacht, wird eben damit auch ſchlechthin außer aller möglichen Vorſtellung geſetzt. Und folglich beſteht der Zuſtand der Anſchauung darin, daß das vorſtellende Weſen ſich continuirlich zum Vorſtellen eines Unvorſtellbaren gezwungen fühlt. So vergeblich dieſes Streben iſt, ſo iſt das anſchauende Weſen doch niemals in der Lage, von ihm ablaſſen zu können.

Ein continuirliches vergebliches Thun iſt ein continuirlich mißlingendes Thun. Das anſchauende Weſen macht beſtändig ſich wiederholende Anſtrengungen, das vorzuſtellen, was vorzuſtellen unmöglich iſt. Eine Anſtrengung, welche nicht zum Ziel kommt, iſt ein

Verſuch. Unſer Anſchauen iſt eine nie abreißende Kette vergeblicher Verſuche. Jeder derſelben mißlingt, jeder kommt aber als ſolcher zum Vorſchein, und wird, weil er mißlingt, der Zwang aber dauert, durch einen neuen verdrängt in einer unerſchöpflichen Folge. So entſteht eine unaufhörliche Succeſſion von Anſchauungen, d. h. erzwungenen vergeblichen und mißlingenden Verſuchen, das Unmögliche vorzuſtellen.

Genauer, als ſo, läßt ſich der Zuſtand unſeres Anſchauens nicht beſchreiben. Denn das Gegentheil aller Vorſtellung, das Ding an ſich, bildet gegen das Vorſtellen überhaupt nicht nur einen Gegenſatz, ſondern auch einen logiſchen Widerſpruch, welcher, wenn er erzwungenermaßen geſetzt wird, eine unmögliche Forderung heißt, deren Vollziehung bei fortdauerndem Zwange immer aufs neue, obwohl immer vergebens, verſucht werden muß.

Die Succeſſion von Anſchauungen als mißlingenden Verſuchen, das Unmögliche zu ſetzen, erſcheint als eine Aufeinanderfolge oder Zeitreihe. Der Anſchauende kann daher von der Zeit nicht abſtrahiren, ſo gewiß er nicht abſtrahiren kann von dem ihm beiwohnenden Zwange zur ewig mißlingenden Setzung des Unmöglichen. Die ſonſt ſo räthſelhaft erſcheinende Unruhe im Begriffe der Zeit erklärt ſich völlig aus einem Zwange, welcher als ſchlechthin geſetzt verharrt, während das, wozu er zwingt, beſtändig mißlingt und zu nichte wird.

Alles nun, was in einem einzelnen Punkte dieſer Reihe erſcheint, iſt ein vereinzelter Verſuch, das Nicht-Vorſtellbare oder Nicht-Ich in Vorſtellung umzuwandeln. Ein ſolcher Verſuch überſchreitet die in der Empfindung zuvor gegebene Grenze des Anſchauens, indem er darüber hinaus die dunkle Vorſtellung eines Dinges an ſich als außer mir ſeiend ſetzt. Die Totalſphäre alles Vorgeſtellten zerfällt daher innerhalb eines jeden einzelnen Verſuchs in zwei Hälften, in eine durch Empfindung ausgefüllte Sphäre des Ich und eine von Empfindung verlaſſene Sphäre des Nicht-Ich. Dieſe Totalſphäre der Erſcheinung heißt das Weltall, in welchem das Ich nun als ein herausgeſchnittener und überall am Nicht-Ich ſeine Grenze findender Theil erſcheint. Abſtrahire ich bei dieſer Totalſphäre von ihrem Empfindungsinhalt, ſo heißt ſie der Raum. Der Anſchauende kann daher vom Raum nicht abſtrahiren, ſo gewiß er nicht abſtrahiren kann von immer zu erneuernden vergeblichen Verſuchen, außerhalb des Ich ein Nicht-Ich zu ſetzen. Diejenige Anſchauung a priori, welche vom Nicht-Ich dadurch ein

falſches Bild ſetzt, daß ſie das Ich ins Nicht-Ich oder die Vorſtellung ins Unvorſtellbare hinausdehnt, heißt Raum.

Das Schema des Raums gehört einem jeden einzelnen vergeblichen Verſuche als ſolchem an, das Schema der Zeit bezeichnet die unaufhörliche Kette dieſer continuirlich mißlingenden Verſuche. Das Mißlingen der Verſuche wird in der Empfindung wahrgenommen, indem das Ich durch den Zwang ſeiner Empfindungsgrenze fühlt, daß das darüber hinaus zu Setzende etwas anderes ſei, als das wirklich darüber hinaus geſetzte hohle Bild eines leeren Raumes. Daher ſich denn das Ich auf Grund der Empfindung eben ſo ſehr auf ſeine völlige Einſamkeit in jedem Augenblick zurückgetrieben findet, als es in der Produktion des Raumes den immer wiederkehrenden Zwang erlebt, ſich über ſich ſelbſt hinaus erweitern zu ſollen, ohne es zu können. Der Raum bezeichnet das vergebliche Trachten über die Gegenwart der Empfindung hinaus in die Zukunft unbekannter Anſchauungen; der darauf erfolgende friſche Eindruck veranlaßt die erneuerte Beſchränkung oder Unterſcheidung des Ich von dem durch es ſelbſt projicirten Raum. Die den Raum als erneuerten Verſuch ſetzende Phantaſie iſt eine ſtrebende Thätigkeit, die Unterſcheidung des Ich von dem projicirten Raum auf Grund der Empfindung iſt mehr ein Leiden, als eine Thätigkeit deſſelben zu nennen, indem ſie das Mißlingen des Strebens über uns hinaus begleitet, und durch Fixirung der in der Empfindung gegebenen Grenze der ſtrebenden Phantaſie ein Gegengewicht zuſetzt. Man könnte die reagirende Thätigkeit dieſes Unterſcheidens dem Vorwärtsdrängen der Phantaſie gegenüber auch eine Thätigkeit der Wahrheit nennen, inſofern ſie das Streben nach einer Ausdehnung oder Expanſion des Ich in der Phantaſie bis auf den Grad mäßigt, über welchen hinaus daſſelbe zu einem hohlen Irrthum wird. Daher man ſich denn die Geſammtthätigkeit der Anſchauung oder die zeitſetzende Thätigkeit des Ich vorzuſtellen hat als beſtehend aus der Oscillation zweier Thätigkeiten, nämlich aus einer raumſetzenden und aus einer den Empfindungsraum vom projicirten Raum unterſcheidenden Thätigkeit. Indem anſtatt der unſetzbaren Zukunft immer neue Gegenwarten (Empfindungen und Strebungen) vorgefunden werden, welche die vorigen verdrängen, d. h. dieſelben aus Wirklichkeiten zu bloßen Erſcheinungen (Erinnerungen) herabſetzen, entſteht die Zeitreihe.

In der raumſetzenden Phantaſie ſtrebt das Ich die Schranke des

Vorſtellbaren continuirlich zu überſchreiten; durch die Thätigkeit des Empfindens wird das Ich von der Unmöglichkeit her, die Schranke nicht durchbrechen zu können, continuirlich auf ſich ſelbſt zurückgetrieben. In der raumſetzenden Thätigkeit gleicht das Ich einem Blick, der in die Ferne ſchweift, oder der Ausſtreckung eines Gliedes ins Leere; bei der Empfindung gleicht es einem Manne, der von einer Laſt, die er heben möchte, auf ſich ſelbſt zurückgedrückt, oder einem Blick, der aus der Ferne, wohinein er ſchweift, wieder auf ſich ſelbſt und die Dunkelheit ſeines Ausgangspunkts zurückgetrieben wird. In der Thätigkeit der raumſetzenden Phantaſie verhält ſich das Ich produktiv. Es producirt an der Stelle der irrationalen Größe des Dinges an ſich, die es nicht faſſen kann, die imaginäre Größe des Raums aus eigenen Mitteln. In der Empfindung verhält ſich das Ich nicht produktiv, ſondern in ſich findend oder unverhofft empfangend. Die Empfängniſſe oder Empfindungen werden dadurch zu den fünf äußeren Sinnen, daß auf ihre Veranlaſſung ſich das imaginäre Produkt der projicirten Raumgröße vom Empfindungsraum abſchneidet. Abgeſehen von dieſem Umſtande gehören die Empfindungen dem innern Sinn an. Die Anſchauung der Welt als Erſcheinung beruhet weſentlich auf Imagination, die Anſchauung des eigenen Innern auf Empfindung. In jener erblicken wir eine expanſive oder ſich ausbreitende, in dieſer eine contraktive, die Raumprojektion zum Theil negirende Thätigkeit des Ich. Die ſcheinbare Erweiterung des Vorſtellens ins Unvorſtellbare (Ding an ſich) iſt der äußere Sinn unter der Form des Raums, die den Schein vereitelnde Zurückführung des Ich auf das Vorſtellen überhaupt iſt der innere Sinn unter der Form der Empfindung oder des Gefühls, deſſen Senſationen, indem ſie, vermiſcht mit der Raumgröße, ins Gedächtniß abſinken, die Zeitreihe bilden. Raum iſt daher die Anſchauungsform der äußeren Sinnlichkeit, Zeit die Anſchauungsform alles ſinnlichen Vorſtellens überhaupt.

In dieſem Mechanismus des ſinnlichen Vorſtellens muß, wenn ſich aus ihm Erkenntniſſe bilden ſollen, beſtändig die Vernunft herzuſpringen als die ſpontane Denkthätigkeit, deren Funktion das unaufhörliche Verknüpfen zwiſchen Imagination und Empfindung, die ſynthetiſche Apperception und in Folge deren die Anordnung der Empfindungen im Weltraum iſt. Bewegt ſich dieſe Apperception auf dem Felde des Allgemeinen und Nothwendigen (d. h. der produktiven Ima-

gination), ſo entſtehen die nothwendigen Urtheile; bewegt ſie ſich auf dem Felde des Unverhofften (d. h. der Empfindungen), ſo entſtehen die zufälligen Urtheile. Daher denn die ſynthetiſche Apperception weder Stoff, noch Form der Erkenntniſſe liefert, ſondern bloß das Verhältniß der Imagination zur Empfindung (des Apriori zum Aposteriori) fixirt. Dabei iſt die Thätigkeit dieſer appercipirenden Aufmerkſamkeit eine freie Thätigkeit, welche wir nach Belieben auf Gegenſtände lenken oder von ihnen abziehen, anſtrengen oder nachlaſſen können, während die Thätigkeiten der Raumſetzung und der Empfindung nicht in unſerer Gewalt ſind. In der Imagination und Empfindung iſt das Ich dem Zwange eines Nicht-Ich hingegeben, in der Apperception geht ſeine Thätigkeit von ſich ſelbſt aus, indem ſie ſich durch nichts Fremdes gezwungen zeigt, und nur eine Beziehung äußert auf die beiden im Bereiche des Ich ſelbſt eingeſchloſſenen Vorſtellungskreiſe der Imagination und der Empfindung.

Stellt man ſich nun die Aufgabe, eine Grundformel zu finden, auf welche dieſer ganze Proceß in ſeiner Mannichfaltigkeit zuletzt reducirbar ſei, ſo ſieht man ſogleich ein, daß es ſich dabei von der Beſtimmung zweier Begriffe handle, des Ich und des Nicht-Ich, oder des Vorſtellens überhaupt einerſeits und andererſeits des ins Vorſtellen ſich einſchleichenden unvorſtellbaren Elements, indem es ſicher ſteht, daß Imagination und Empfindung durch das Zuſammenwirken dieſer beiden Faktoren zu Stande kommen. Die ſynthetiſche Apperception kann zu ihnen keinen dritten begründen, weil in ihr nur eine von der Infektion des Nicht-Ich möglichſt befreiete Thätigkeit des Ich zu Tage kommt. Gelänge es daher, in eine genaue Formel zu faſſen, was urſprünglich unter dem Ich und was urſprünglich unter dem Nicht-Ich gedacht werden müſſe, ſo würde man darin zugleich ſicher ſein, keinen weſentlichen Beſtandtheil, welcher in die Bildung unſerer Erkenntniſſe einfließt, übergangen zu haben. Die Deduktion könnte dann zwar immer noch an Unbeſtimmtheit aus zu großer Allgemeinheit der Begriffe, auf keine Weiſe aber an Unrichtigkeit leiden, und es wäre mit ihr wenigſtens der Grundſtein einer von der Zukunft weiter zu führenden Wiſſenſchaft des Wiſſens oder Wiſſenſchaftslehre gelegt, welche in der Kantiſchen Vernunftkritik eben ſo ihr fortwährendes Correctiv und Richtmaß haben würde, als ſie auf dem Wege gerader Conſequenz aus derſelben hervorging.

Grundsätze der Wissenschaftslehre.

Das Erkennen ist ein im Ich vor sich gehender Proceß, und das Ich ist selbst die Thätigkeit dieses Processes, erkennende Thätigkeit. Diese ist thätig theils in Beziehung auf sich, theils auf das schlechthin Unvorstellbare oder das Nicht-Ich. Die auf sich selbst reflektirte Thätigkeit heißt Vernunft, die auf ihr Gegentheil reflektirte Thätigkeit heißt Imagination und Empfindung.

Daher gehören die Anschauungen a priori und a posteriori zwar dem Ich an, aber nicht dem reinen, sondern dem in Beziehung auf sein Gegentheil thätigen Ich. Das reine Ich würde, da die auf sich reflektirte Thätigkeit Denken heißt, gedacht werden müssen als eine reine Thätigkeit des Denkens, in welcher aber noch nichts anderes gedacht oder gesetzt wäre, als sie selbst. Dieser Begriff stimmt nicht mit der Erfahrung überein, weil in der Erfahrung eine Vermischung seiner mit seinem Gegentheil gesetzt ist. Er ist vielmehr ein a priori gebildeter, aber unentbehrlicher Hülfsbegriff, ähnlich den Hülfslinien in der Geometrie. Er bezeichnet dasjenige in der Thätigkeit des Ich, welches nach Aufhebung alles-Objekts übrig bleiben würde, wobei es unentschieden bleibt, ob eine solche Aufhebung zu den realen Möglichkeiten gehört oder eine bloße logische Möglichkeit ist.

Nun läßt sich in der denkenden Thätigkeit von Allem abstrahiren, nur nicht von sich selbst und ihrem allgemeinen Gesetz. Dies Gesetz lautet A = A und ist ihr alleiniger Inhalt, weshalb denn unter dem reinen Ich, wenn dieses Abstraktum präcis gedacht wird, nichts anderes verstanden werden kann, als das Gesetz A = A (das Gesetz des Denkens) in Thätigkeit gedacht. Denn Alles, was ich setze, setze ich unter der Form der Bejahung oder des A = A. Diese ist folglich ein ursprünglicheres A priori im Ich, als die Anschauungen der Zeit und des Raums, welche erst in Beziehung auf ein Nicht-Ich entspringen. Die reine Thätigkeit des Erkennens ist eine reine Thätigkeit des Bejahens oder des Setzens, und diese Thätigkeit heißt Ich schlechthin. Setzt sie in sich nichts weiter, als sich selbst, so bejahet sie sich darin selbst oder setzt sich mit sich selbst gleich, Ich = Ich. Setzt sie ein Anderes, z. B. A, so geschieht dies dadurch, daß es mit der Thätigkeit der Bejahung (mit dem Ich) behaftet wird, wie die Formel A = A ausdrückt. Daher Gesetzt sein überhaupt so viel heißt, als mit dem

Ich behaftet sein, oder im Ich gesetzt sein. Da nun diese Thätigkeit, ehe sie etwas anderes in sich setzt, eine schlechthin nur sich selbst setzende oder bejahende Thätigkeit ist, so ist hiermit der Begriff des reinen Ich hinreichend festgestellt. Er enthält das Grundurtheil der Wissenschaft Ich=Ich als Ausdruck einer reinen nur allein mit sich selbst erfüllten urtheilenden Thätigkeit, deren Existenz in gar nichts anderem besteht als in diesem reinen Setzen, und der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet daher: Ich bin schlechthin, weil ich bin, und bin schlechthin, was ich bin, beides für das Ich. Oder: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Es sind dies die stärksten Tautologieen unserer Erkenntniß, welche sich ersinnen lassen. Sie eben sind das Erste und Gewisseste.

So wie der erste Grundsatz die Bestimmung dessen enthält, was sich schlechthin von selbst versteht, so der zweite die Bestimmung dessen, was sich schlechthin nicht von selbst versteht. Dies sind die Dinge an sich oder das Nicht-Ich. Da alles Vorgestellte als solches dem Ich angehört, so sind sie schlechthin unvorstellbar und bilden also, sofern sie eindringen in den Erkenntnißproceß des Ich, eine Setzung, welche immer nur in der Anschauung vorausgesetzt, aber niemals im Denken oder reinen Setzen ergriffen werden kann, ähnlich den irrationalen Größen in der Mathematik. Der Grund hiervon ist, daß Bejahen so viel heißt, als im Ich Setzen. Ist also der Zwang vorhanden, etwas, das nicht bejahet werden kann, doch zu setzen, so ist dies der Zwang zu einem nie zu Stande kommenden Thun oder zu lauter vergeblichen Versuchen, d. h. zu Bejahungen, welche, indem sie das bloße Bestreben haben zu bejahen, ohne die Macht dazu zu besitzen, immer ins Gegentheil umschlagen. Daher kann das Nicht-Ich oder das Unsetzbare in seiner Anschaulichkeit nur unter der Form der Zeit ergriffen werden. Weil aber die Zeit schon die Setzung des Nicht-Ich im Ich ist, so muß ihr ein Grundsatz vorausgehen, welcher das Gegenübertreten des Unsetzbaren gegen das Setzende überhaupt andeutet. Das Unsetzbare ist das reine Gegentheil aller Setzung, und, weil die ursprüngliche Setzung, durch welche alles Uebrige gesetzt wird, die setzende Thätigkeit selbst ist, das reine Gegentheil des Ich. Wenn ich also vom Ding an sich oder Nicht-Ich rede, so kann nicht die Meinung sein, als ob darin dem Ich etwas Setzbares gegenübergestellt würde, sondern vielmehr die, daß der Thätigkeit des Setzens ein Lei-

den des Nichtsetzenkönnens gegenübertritt, welches nicht anders betrachtet werden kann, als nach der Regel der logischen Antithese, dasjenige nicht zu enthalten, was in der ursprünglichen Thätigkeit gesetzt ist, und dasjenige allein zu enthalten, was in der ursprünglichen Thätigkeit nicht gesetzt ist. Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet demnach: *So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes, daß Nicht-A nicht A ist (— A nicht = A), unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt, so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.* Denn wo ich bejahen kann, da kann ich auch verneinen, vorausgesetzt, daß ich nur der Verneinung kein Prädikat leihe, das der Bejahung angehört.

Der erste Grundsatz bezeichnet demnach als eine Thätigkeit des Bejahens das, was aller Erfahrung vorhergeht, der zweite Grundsatz deutet in der eben so reinen Thätigkeit des Verneinens das an, was in der Anschauung der Zeit als Grund aller Erfahrung und Sinnlichkeit ergriffen wird. Zwischen diesen beiden Grundsätzen schwebt alle anschauende Thätigkeit, sie selbst aber sind unanschauliche Voraussetzungen. Das Produkt ihres Zusammentretens ist die Sphäre der Anschauung, die Welt der Erfahrung. Es ist daher außer den genannten Grundsätzen der Wissenschaftslehre nur noch ein dritter möglich, welcher durch die Synthesis der beiden ersten den Schauplatz der Erscheinungen öffnet.

In der Synthesis des Ich mit dem Nicht-Ich hat die Setzung des Ich keine Schwierigkeit, wohl aber die Setzung des Nicht-Ich oder des Unvorstellbaren. Diese ist entweder gar nicht oder nur zum Scheine zu vollziehen. In den beiden Grundsätzen, welche der Erscheinung vorangehen, wird sie gar nicht vollzogen, sondern dort bleiben die Gegentheile einander unendlich fern ohne alle Berührung. In der Anschauungswelt wird sie so vollzogen, wie sie überhaupt nur vollzogen werden kann, nämlich zum Schein. Es tritt der Schein ein, als sei das Unsetzbare einem gewissen Theile nach im Ich gesetzt, oder als sei das Ich einem gewissen Theile nach durch das Unsetzbare aufgehoben oder selbst unsetzbar gemacht. Dieser Schein, dessen versuchsweises Bestehen aber nur unter der Bedingung einer beständigen Selbstvernichtung der Zeitmomente zu Stande kommt, heißt die Welt der Erfahrung. Ihr Zustand wird ausgedrückt im dritten Grundsatze

der Wiſſenſchaftslehre, welcher lautet: Ich und Nicht-Ich ſchränken ſich gegenſeitig ein; oder: Ich ſetze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Die Form dieſes Entgegenſetzens heißt der Raum, als ein hohles Schema, welches ſich aus dem Ich hervor an die Stelle des Nicht-Ich drängt, und ſo das ſchlechthin Unverträgliche dem Scheine nach zu einer Verträglichkeit ausſöhnt, welche aber den Keim ihres Unterganges ſchon bei der Geburt mitbringt.

In dem Grade nun, als das Nicht-Ich im Raume zur Erſcheinung kommen ſoll, in dem Grade muß das Ich darin verſchwinden, oder (da das Ich reine Thätigkeit iſt) in dem Grade muß an die Stelle der Thätigkeit im Ich ein Leiden deſſelben treten. Die ſcheinbare Realität des Nicht-Ich beſteht daher nur in der wirklichen Affektion oder dem wirklichen Leiden des Ich. So viel es leidet oder afficirt iſt, ſo viele Thätigkeit negirt es in ſich ſelbſt zwangsweiſe oder, was daſſelbe iſt, ſo viel ſeiner Thätigkeit verſetzt es ins Nicht-Ich. Die ins Subjekt geſetzte Receptivität iſt daher ein darin geſetztes Nicht-Ich oder Nicht-Thätigſein, und die ins Objekt verſetzte, den Eindruck hervorbringende Kraft (Thätigkeit) iſt ein ins Nicht-Ich verſetztes Ich oder Thätigſein. Wir meſſen daher in jedem Falle den Grad der ins Nicht-Ich zu verſetzenden Naturkraft ab nach dem Grade des in der Receptivität des Ich entſtehenden Leidens, und der Begriff der uns anwirkenden Kraft iſt nichts weiter, als die Ueberſetzung der Minus-Größe unſeres empfangenen Eindrucks in eine Plus-Größe auf Seiten des Nicht-Ich, weil ein jedes Minus auf Seiten des Ich ein Plus iſt auf Seiten des Nicht-Ich und umgekehrt. Jeder Raum, welcher außerhalb dem Ich fällt, wird auf Seite des Nicht-Ich angeſchrieben, und jedes Leiden, welches im Ich empfunden wird als ein Abbruch ſeiner Thatkraft, wird auf Seite des Nicht-Ich als eine Thätigkeit angeſchrieben. Dies alles iſt zwar nur eine auf nothwendiger Fiktion des Raumſchemas beruhende Erſcheinung, aber wir müſſen dabei wohl bedenken, daß die Welt dieſer Erſcheinung eben die Welt iſt, in welcher wir leben, und daß dasjenige, was in Wahrheit nichts, als nur Erſcheinung iſt, innerhalb der Sphäre dieſer Erſcheinung, in welche wir uns eingeſchloſſen ſehen, den Rang des phyſikaliſch Gegebenen oder materiell Wirklichen einnimmt.

Die dem Nicht-Ich zugeſchriebene Thätigkeit wird in den dem

Nicht-Ich zugeschriebenen Raum versetzt, welcher, insofern ihm jene Thätigkeit zugeschrieben wird, den Namen eines äußerlichen Objekts oder physikalischen Gegenstandes bekommt. In diesem wird durch den urtheilenden Verstand das Wechselnde vom Beharrenden unterschieden und danach der Begriff einer materiellen Substanz gebildet. Nämlich der Verstand weiß zwischen den sich verändernden Voluminibus und den sich verändernden Thätigkeitsäußerungen ein solches Schema einer künstlichen Ausgleichung zu entwerfen, daß aus der Combination beider eine künstliche gleichbleibende Größe entspringt, ähnlich wie die scheinende Sonne an dem fallenden Regen einen Regenbogen bildet, welcher im Auge des Beschauers fest steht, obgleich jeder der unzähligen Tropfen, die ihn bilden, im Fallen begriffen ist.

Daher ist der Begriff aller Thätigkeit, die wir ins Universum versetzen, aus dem Begriff des Ich entlehnt. Das absolute Ich verdient insofern den Namen der absoluten und einzigen Realität, aus welcher alle anderen Dinge ihre Realität, so viel ihnen deren zugeschrieben werden kann, erst entnehmen. Das Nicht-Ich aber ist an sich eine bloße Negation, und bildet das Werkzeug, die im absoluten Ich concentrirte Realität in die Unermeßlichkeit einer Erscheinungswelt zu zerstreuen und auszugießen. Im reinen Ich ist die Qualität des reinsten und lautersten Wesens der reinen Wahrheit gesetzt, in welcher der Begriff und die Sache, die Setzung und das, was darin gesetzt wird, noch nicht unterschieden sind, also illa essentia, quae est ipsa existentia. Ihm tritt im Nicht-Ich die entgegengesetzte Qualität eines Widerspruchs in sich selbst, einer gesetzten Unwahrheit entgegen als eine Verlockung zu Scheinsetzungen, nämlich zu einer scheinbaren Setzung des Unsetzbaren und wirklichen Nichtsetzung des Setzbaren. Erst hiermit tritt die Kategorie der Begrenzung oder der Theilbarkeit ein, und mit ihr die Bestimmungen der Quantität. Die Welt der Erscheinung ist die Welt der Quantität. Dies ist ihr wesentlichstes und eigenthümlichstes Merkmal, wodurch sie sich von der reinen Wahrheit unterscheidet, welche bloß qualitativer Natur ist.

Mit der Entstehung des Begriffes der Quantität öffnet sich der Schauplatz der Erscheinung, und es tritt das Verhältniß des Grundes ein, als das Gesetz, daß das, was dem Ich abgeschrieben wird, dem Nicht-Ich zufällt und umgekehrt. Nach diesem Gesetz verwandelt sich, was im Ich Raum und Empfindung heißt, auf Seiten des

Nicht-Ich in die Begriffe der Massen und ihrer Kräfte, und die Summe der Realität vertheilt sich in der Erscheinungswelt in eine unermeßliche Ausbreitung des Raums, in welcher das Ich sich auf einen kleinen Ort eingeschränkt sieht.

Das, wodurch die erscheinende Welt gesetzt wird, und wodurch das Ich sich, obgleich an sich die Totalität seiend, in eine beengte Sphäre versetzt, ist die Einbildungskraft. Sie ist das Schweben zwischen den beiden Unvereinbaren, dem Ich und dem Nicht-Ich, wodurch der Zustand des Ich zu einem Anschauungsmomente sich ausdehnt. Länger als einen Moment hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel, indem sie nach dem Maaßstabe der Empfindung das bestimmte Objekt ins bestimmte Subjekt aufnimmt. Aber nun muß das als bestimmt gesetzte Subjekt abermals durch ein unendliches Objekt begrenzt werden, und so ins Unendliche. Da dieser Widerstreit des Ich in dem Wechsel zwischen der ins Unendliche gehenden Thätigkeit der Einbildungskraft und ihrer Begrenzung durch den Verstand auf der Grundlage der Empfindung besteht, so enthält er zugleich einen Widerstreit des Ich in und mit sich selbst, nämlich sich selbst zugleich unendlich und endlich zu setzen, indem es jetzt das Uneudliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außerhalb derselben setzt, aber in demselben Momente abermals den Versuch zu wiederholen gezwungen wird. Dieser sich ohne Aufhören reproducirende Widerstreit im endlichen Ich durch den Zwang, Unvereinbares zu vereinigen, heißt die Einbildungskraft.

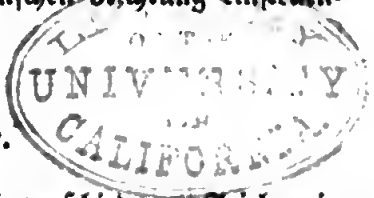
Alles Anschauen entsteht daher durch einen Streit zwischen dem Unvermögen und der Foderung. Die Foderung, ins Unendliche hinaus einen Raum zu produciren, ist eine im Ich durch das Ich selbst, obwol zwangsweise gesetzte, und ebenso ist das durch den Grenze bestimmenden Verstand gesetzte Nicht-Ich selbst nichts weiter, als ein ebenfalls erzwungenes Produkt des sich selbst bestimmenden Ich. Auf die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich geschieht ein Anstoß, und sie wird nach Innen getrieben, bekommt die umgekehrte Richtung, nämlich vom Anstoßpunkt dem Ichpunkt entgegen. Aber sie wirkt aufs neue vom Ichpunkt bis zum Anstoßpunkt und darüber hinaus, um aufs neue zurückgetrieben zu werden. Diese unaufhörliche Unruhe ist das Anschauen. Die Anschauung wird fixirt durch

das ſchlechthin ſetzende Vermögen im Ich, welches Vernunft oder ſynthetiſche Apperception heißt, und nach geſchehener Fixirung und Anordnung ihrer Beſtandtheile als ein fertiges Produkt oder Gegenſtand dem Gedächtniß übergeben. Wir verhalten uns daher nicht als ruhende Dinge unter ruhenden Dingen, ſondern unſer Daſein iſt wie ein raſtlos fließender Strom, und dasjenige, was darin zum Scheine ruht, die unorganiſchen Formen und Stoffe, die Dinge außer uns, ſo wie wir ſelbſt als Ding genommen, ſind die immer neu erzeugten Produkte eines continuirlich regen, zuſammengeſetzten Getriebes, Produkte, welche keine größere Ruhe in ſich ſchließen, als der Waſſerſpiegel eines reißenden Fluſſes, der im Augenblicke hinterher ſchon nicht mehr derſelbe zu nennen iſt.

Die Produktion der erſcheinenden Welt iſt ein beſtändiger Wechſel oder Oscillation zwiſchen expanſiver Phantaſie und contraktiver Unterſcheidungsthätigkeit. Die Phantaſie dehnt in der Anſchauung des Raumes das Ich über die Grenze ſeiner Empfindung aus, die Reflexion des Verſtandes kehrt aus der Expanſion bis auf die Grenze einer neu entſtandenen Empfindung zurück, indem ſie den projicirten Raum hierdurch vom Ich abtrennt, und für ein außerhalb zu ſetzendes Volumen erklärt. Es geht hierbei wie bei der Dampfmaſchine. Die Phantaſie iſt der Dampf, welcher durch Expanſion den Kolben hebt, der Verſtand iſt das Ventil, welches den zu hoch geſtiegenen Dampf vom Keſſel abtrennt, indem es ihn in die Außenwelt entläßt. Beide Bewegungen aber, ſowol die expanſive, als die contraktive, finden auf der Baſis der Empfindung ſtatt, welche das Maaßgebende iſt, von wo aus die Expanſion ſtrebend ihren Anfang nimmt, und wohin die Contraction wahrnehmend zurückkehrt. Daher bietet nun dieſer Proceß einen doppelten Anblick, je nachdem man ihn in der Sphäre des Scheins oder bloßen Vorſtellens, oder aber in der Sphäre der Grundverhältniſſe des Ich auffaßt. Denn während in der Sphäre des Scheins der Anblick herrſcht, als werde dem Ich continuirlich von einem räumlich ausgedehnten Nicht-Ich her der weitere Raum ſeiner Ausdehnung benommen, zergeht in der Sphäre der Wahrheit dieſer Wahn ganz und gar durch die Einſicht, daß dieſes als einſchränkend (Anſtoß gebend) geſetzte Nicht-Ich nichts anderes als ein Produkt des Ich ſelbſt iſt. Daher geht die Beſchränkung des Ich in Wahrheit nicht vom Nicht-Ich, ſondern einzig und allein vom

Ich ſelbſt aus, oder iſt eine Selbſtbeſchränkung des Ich. Das Ich beſchränkt ſich ſelbſt heißt ſo viel, als: das Ich verurſacht ein Nicht-Ich, oder: das Ich ſetzt ſich entgegen das, was nie geſetzt werden kann, das Unvorſtellbare. Das heißt es ſtellt zum Schein zwar das Unvorſtellbare vor, während es in Wirklichkeit nur von einem niemals gelingenden Streben erfüllt iſt, das vorzuſtellen, was niemals in Wahrheit, immer nur zum Schein vorgeſtellt werden kann. Die Produktion des Raums iſt ein Streben, das Ich ins Nicht-Ich auszudehnen, und die in der Empfindung in dieſes Streben eintretende Minusgröße wird als ein Gegenſtreben oder ein Gegentrieb ins Nicht-Ich verlegt. Daher ſteht das Gefühl den innerſten Zuſtänden des Ich um einen Grad näher, als die Vorſtellung, weil nämlich das Gefühl und die Empfindung dasjenige anzeigt, was im Ich wirklich vorgeht, während die Vorſtellung und die Phantaſie nur das angibt, was in einer erdichteten Außenwelt vorzugehen ſcheint. Wo im Gefühl das bloße unbegrenzte Streben vorwaltet, iſt Sehnſucht, wo daſſelbe an übermäßigem Gegenſtreben leidet, Schmerz, wo das Gegenſtreben dem Streben ein ermunterndes und gelindes Gegengewicht hält, Genuß oder Luſt. Im Begriff des Strebens oder Triebes iſt daher dasjenige Grundverhältniß klar und erfahrungsmäßig aufgewieſen, was im Terminus des Dinges an ſich oder des Nicht-Ich problematiſch und unverſtändlich geſetzt war, nämlich jenes irrationale, immer nur vorausſetzbare und nie zur präciſen Setzung gelangende Weſen, welches zur Urſetzung oder dem abſoluten Ich hinzutreten muß, wenn dieſe Welt, worin wir uns befinden, entſtehen ſoll. Es tritt nicht von außen hinzu, ſondern ſchleicht ſich von innen ein als eine unwiderſtehliche Begierde, etwas anderes zu ſetzen, als das Ich oder als das überhaupt allein Setzbare. Der Trieb iſt gleichſam ein falches Gelüſten im Ich, Urſache zu werden von einer Wirkung, welche nie wahr werden kann, nämlich von der Setzung eines wirklichen Nicht-Ich. Der Trieb iſt eine Cauſalität des Setzens im Ich, welche keine iſt oder welche fehlſchlägt, weil ſie auf das Unmögliche geht. Wäre Trieb nicht, ſo würde nichts anderes exiſtiren, als das abſolute Ich oder die ſich nach eigenem Geſetze vollziehende Vernunft. Daß dieſe in einem vergeblichen und doch hartnäckigen Streben die Richtung auf das Unſetzbare, Unvorſtellbare, Irrationale genommen hat, dieſes Faktum heißt der Trieb oder der Naturwille,

eine gleichsam in ihre entgegengesetzte Richtung gebrachte Vernunft. Dieses Doppelverhältniß einer recht gerichteten und einer in verkehrte Stellung gebrachten Vernunft erschöpft alle Wahrheit. Alles Uebrige gehört den sich vermöge des Eintritts der falschen Richtung einstellenden nothwendigen Illusionen an.



Die Sittenlehre.

Unsere praktische Natur wird von zwei verschiedenen Trieben in Bewegung gesetzt, einem Triebe nach Genuß und einem reinen Triebe oder Vernunfttriebe. Der erstere fällt zusammen mit dem Bildungstriebe unserer Natur, welcher in allen Graden keinen andern Zweck hat, als sich selbst zu erhalten und zu befriedigen. Er ist derselbe Grundtrieb, auf welchem zufolge der Wissenschaftslehre die Projection der Erscheinungswelt im Vorstellungsvermögen des Ich beruht. Der zweite Trieb hingegen ist der, vermöge dessen die Vernunft oder das reine Denkvermögen sich als eine praktische Triebfeder in uns bethätigt. Da die Vernunft reine sich selbst setzende Thätigkeit ist, so zeigt sich dieser Trieb als ein Trieb zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen. Innerhalb dieses Triebes ist reine Activität ohne die Spur irgend eines Leidens oder Angewirktseins, daher keine Spur von Sehnen oder Befriedigung einer Sehnsucht, sondern ein reines Fordern nach der Vernunft und Vollziehen aus der Vernunft. Hier ist Autonomie und Freiheit, Causalität des Begriffs in Opposition gegen die Causalität der Naturtriebe. Der reine Begriff nöthigt uns, einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu thun, bloß damit es geschehe, und einiges ebenso unabhängig von äußeren Zwecken zu unterlassen, bloß damit es unterbleibe, oder er nöthigt uns zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen, aber so daß wir es eben vermöge dieser Freiheit in der Wahl haben, entweder dieser Nöthigung des Begriffs, oder dem Verlangen des entgegengesetzten Triebes zu folgen. Daß ich wirklich frei bin, ist die im Wesen des autonomischen Triebes gegebene Ueberzeugung, welche den Uebergang aus der sinnlichen in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Es liegt in dieser Ueberzeugung die Annahme einer reinen Thätigkeit der Vernunft aus sich selbst ausgesprochen, und folglich dasselbe anerkannt, was die Wissenschaftslehre als eine Priorität des Ich vor dem Nicht-

Ich geltend macht, mit dem Beweiſe, daß das Ich nicht aus dem Nicht-Ich, ſondern umgekehrt das erſcheinende Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten ſei. Das Ich oder die Vernunft iſt rein als ſolches ſetzbar, ohne durch etwas anderes als ſich ſelbſt geſetzt oder beſtimmt zu ſein. Es wird als ſolches nicht gedacht als ein Ding, das da ſei und beſtehe, ſondern als freie Thätigkeit, als ein aus ſich ſelbſt heraus wirkendes lauteres und reines Thun. Dieſes Thun hat in ſich keinen anderen Zweck, als ſeinen eigenen Begriff, den Begriff ſeiner eigenen Freiheit und Selbſtſtändigkeit, worin alſo die Foderung liegt, ihre Freiheit keinem fremden Zwecke, ſondern alle fremden Zwecke dieſer Freiheit unterzuordnen.

Daher iſt der einzige Beſtimmungsgrund der Materie unſerer Handlungen der, uns unſerer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, wenn auch diejenige völlige Unabhängigkeit, welche dieſer Foderung urſprünglich zum Grunde liegt, nie eintritt. Hierdurch verwandelt ſich die Foderung abſolut freier Handlungen in die annähernde Foderung von ſich zu immer größerer Freiheit emporſteigernden Handlungen des Ich, die Foderung einer Selbſterziehung zur völligen Freiheit. Ich ſoll frei handeln, um mich immer mehr zu befreien, welches nur dadurch geſchieht, daß ich von der Freiheit, deren Realität ich als Endziel ſuche, ſtrebend ſo viel anticipire, als ich nur irgend kann.

Das Handeln aus dem reinen Begriffe kündigt ſich jedesmal an als ein Handeln nach der Ueberzeugung. Der Gegenſtand der Ueberzeugung heißt die Pflicht, der Trieb der Ueberzeugung das Gewiſſen. Die formale Bedingung der Moralität oder der Selbſtbefreiung iſt daher das Handeln nach Pflicht und Gewiſſen, d. h. nach eigener aus Vernunft geſchöpfter Ueberzeugung. Wer auf bloße Autorität hin handelt, handelt ſonach nothwendig gewiſſenlos. Die wahre Macht der Selbſtbefreiung liegt weniger in der inneren Beſchaffenheit unſerer Ueberzeugungen, als darin, daß wir für dieſelben zu leben und zu ſterben, demnach ihnen unſere Naturtriebe ſowohl unterzuordnen, als nöthigenfalls zu opfern bereit ſind. In dieſem Entſchluß und ſeiner wirklichen Ausführung tritt durch die unbedingte Unterordnung der ſecundären Beſtandtheile unſerer Natur unter das primäre Princip eine Harmonie mit dem abſoluten Ich ein. Die Vernunft handelt nämlich in dieſem Falle ganz im Charakter des urſprünglichen Ich als eines über alle Triebe, folglich über alle Zeit und Veränderung erha-

benen Princips, und erhebt ſich in dieſer Willensmacht ſelbſt gleichfalls über den Zeitwechſel des Mögens und Begehrens, ſetzt ſich als abſolut unveränderlich durch die Unerſchütterlichkeit, womit es ſeinen Ueberzeugungen anhängt.

Wer nach dem Begehren der Natur handelt, der handelt nach dem Princip der Glückſeligkeit, wer aber nach dem Princip der Freiheit handelt, erhebt ſich über Natur und Glück in den reinen Gedanken. Dieſe Wirkung des Gedankens als Triebfeder unſerer Handlungen iſt etwas ganz anders als die dialektiſche Uebung der ſich beliebigen Zwecken unterordnenden überlegenden Thätigkeit. Sie tritt vielmehr ganz verſchieden von der letzteren als eine Anlage oder Trieb zur Freiheit und Selbſtſtändigkeit auf. Man könnte ſie als Genie zur Tugend bezeichnen, und als einen Muth, ſelbſtſtändig zu ſein, beſchreiben. Dieſe Anlage auszubilden, iſt der Hauptzweck der Erziehung. Wer zur Tugend erziehen will, muß zur Selbſtſtändigkeit erziehen. Dieſe beſteht aber in einem Verhältniſſe zwiſchen unſerer Vernunft und unſeren Naturtrieben, nämlich in dem Siege, welchen die Zwecke des reinen Denkens über die Rückſichten und Neigungen der Natur davontragen, während die Ausbildung der theoretiſchen Vernunft oder Ueberlegungskraft in einer Beſchleunigung oder Verfeinerung der Bewegungen beſteht, welche das Denken innerhalb ſeines eigenen Kreiſes vollzieht. Mögen dieſe Bewegungen noch ſo künſtlich und ausgebildet ſein, ſo wird durch ſie das Verhältniß der Vernunft als dienenden zu den Trieben als herrſchenden noch nicht verändert. Daß die Vernunft die Triebe als unbedingte Gebieterin beherrſche, dazu bedarf es eines beſonderen Impulſes zur Selbſtſtändigkeit, eines Gegentriebes gegen den Naturtrieb.

Das Genie zur Tugend oder der angeborene kräftige Charakter geht auf unbeſchränkte und geſetzloſe Herrſchaft über alles außer uns. In ihm als ſolchem iſt noch nicht Tugend, ſondern erſt ihre Form und Manier, welcher aber noch aller Inhalt des Geſetzes fehlt. Man hat guten Willen, ohne von Pflicht und Schuldigkeit etwas wiſſen zu wollen. Man iſt großmüthig und ſchonend, aber nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen Andere, nur nicht Reſpekt und Achtung für ihre Rechte. Man iſt der Aufopferung für Andere fähig, man fordert aber dabei, daß der eigene empiriſche Wille Geſetz ſei für die ganze vernunftloſe und freie Natur außer uns. Aus dem bloßen Triebe

nach Genuß laſſen ſich ſolche Charakterzüge nicht erklären, ſondern es iſt in ſolcher großmüthigen und edlen Art die Tendenz einer Herrſchaft des Ich über das Nicht-Ich ausgeſprochen. Aber indem das Individuum die Aufopferung für ſeine eigenen Zwecke, welcher es ſelbſt ſich hingibt, auch von andern fordert, wird es nothwendig ungerecht. Hier muß alſo die Ausbildung des theoretiſchen Verſtandes ergänzend ins Mittel treten, als das Nachdenken über meine Pflichten und die Ausbildung des moraliſchen Erkenntnißvermögens, wodurch eine praktiſche Weisheit oder Selbſtſtändigkeit des Wiſſens erworben wird, ohne welche der bloße Trieb nach Selbſtſtändigkeit in der Irre geht.

Muth, ſich zur Höhe der Freiheit emporzuarbeiten, und Standhaftigkeit, ſich auf derſelben zu behaupten, ſind die erſten Wurzeln aller Tugend. Trägheit hingegen iſt des Menſchen Radicalübel, aus welcher als das zweite Laſter die Feigheit entſpringt, als die Trägheit, in der Wechſelwirkung mit Anderen unſere Freiheit und Selbſtſtändigkeit zu behaupten. So entſteht immer und überall Sklaverei. Auch entſpringt aus der Feigheit die Falſchheit und Liſt. Dieſes ſind die Züge zum Gemälde des natürlichen Menſchen.

Die Selbſtſtändigkeit, unſer letztes Ziel, beſteht darin, daß alles abhängig iſt von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnenwelt geſchieht, was ich will, ſchlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkt meiner abſoluten Cauſalität, geſchieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib iſt. Nun iſt dieſes Ziel zwar unerreichbar, aber ich ſoll mich ihm doch ſtets annähern, alſo alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieſes Endzwecks. Dieſe Annäherung iſt mein endlicher Zweck, und da alle Menſchen zur gemeinſchaftlichen Außenwelt in demſelben Verhältniſſe gleich mir ſtehen, der gemeinſame Zweck der Menſchheit. Alle Menſchen ſollen ſelbſtſtändig und vernünftig handeln, und inſofern nach einem für alle in gleichem Maaße gültigen Geſetze handeln. Dies iſt der moraliſche Imperativ, welcher bei Kant auf eine ganz richtige Weiſe als heuriſtiſche Regel gebraucht wurde zur Auffindung des Freiheitsbegriffs, welcher aber, nachdem dieſer Begriff durch die Wiſſenſchaftslehre ſeine tiefere Begründung gefunden hat, zu einer mehr untergeordneten Stellung herabſinkt.

Die Sinnenwelt iſt Gemeingut der Menſchheit, und die Bildung

und Bearbeitung derſelben nach Vernunftgeſetzen allen vernünftigen Weſen gemeinſam aufgetragen. Ich darf demnach hier nichts thun ohne die Einwilligung Aller, welche der Staatsvertrag genannt wird, und muß es daher als Gewiſſenspflicht erkennen, in einen ſolchen Vertrag einzutreten. Zuerſt entſteht ein Nothſtaat, wo ſtatt der ausdrücklichen Einwilligung Aller häufig ihr Stillſchweigen und Unterwerfung für Einwilligung gilt. Aus dieſem zum Vernunftſtaat fortzuſchreiten, iſt daher eben ſo ſehr die unerläßliche Gewiſſenspflicht Aller. Und zuletzt läßt ſich auch die moraliſche Aufgabe, die urſprünglich eine Forderung jedes Einzelnen an ſich ſelbſt iſt, im erhöheten Sinne als ein gemeinſames Intereſſe Aller auffaſſen. Hierdurch entſpringt der Begriff einer Kirche als einer gemeinſamen Heilsanſtalt zur Stärkung im Guten durch Ausbreitung richtiger moraliſcher Ueberzeugungen. Die jeder Kirche zum Grunde liegende Ueberzeugung, daß es überhaupt etwas Ueberſinnliches und über die Natur Erhabenes gebe, drückt ſich zuerſt in unreinen Nothſymbolen aus, aus denen die Gemeinde durch Wechſelwirkung ihrer Glieder zu reinen Vernunftſymbolen fortzuſchreiten verpflichtet iſt. Das Symbol wird nicht gelehrt, ſondern als ein unentbehrlicher gemeinſamer Anhaltspunkt vorausgeſetzt, von welchem aus gelehrt oder an welches die Lehre angeknüpft wird.

Ein Forum eines gemeinſchaftlichen Bewußtſeins, vor welchem mit unbeſchränkter Freiheit alles Mögliche gedacht und unterſucht werden kann, iſt das gelehrte Publikum. Es iſt für jeden, der ſich zum abſoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinſchaftlichen Ueberzeugung ſeines Zeitalters erhebt, Gewiſſenspflicht, ein gelehrtes Publikum zu errichten. Für die gelehrte Republik gibt es kein mögliches Symbol, keine Richtſchnur, keine Zurückhaltung. Eben ſo wenig für den Unterricht an Gelehrtenſchulen. Staat und Kirche müſſen die Gelehrſamkeit als ſolche dulden. Weiter können ſie auch für dieſelbe nichts thun; denn ſie liegen in einer ganz anderen Sphäre.

Das letzte Ziel alles Wirkens in der Geſellſchaft iſt: die Menſchen ſollen alle einſtimmen; aber nur über das rein Vernünftige können alle zuſammen ſtimmen. Es fällt unter Vorausſetzung einer ſolchen Uebereinſtimmung weg die Unterſcheidung zwiſchen einem gelehrten und ungelehrten Publikum, es fällt weg Kirche und Staat. Der Wille eines jeden iſt wirklich allgemeines Geſetz, weil alle andere dasſelbe wollen, und es bedarf keines Zwanges, weil jeder ſchon von ſich

ſelbſt will, was er ſoll. Auf dieſes Ziel ſoll all unſer Denken und Handeln, und ſelbſt unſere individuelle Ausbildung abzwecken, wiewol es unerreichbar iſt.

Die Selbſtſtändigkeit aller Vernunft als ſolcher iſt unſer letztes Ziel: mithin nicht die Selbſtſtändigkeit Einer Vernunft, in wiefern ſie individuelle Vernunft iſt. Es iſt mir nothwendig ganz gleichgültig, ob ich A oder ob B oder C dieſe Vernunft darſtellt, denn immer wird die Vernunft überhaupt dargeſtellt. Ich will Sittlichkeit überhaupt, in oder außer mir, das iſt ganz gleichgültig. Ich muß daher jeden Gebrauch der Freiheit gegen das Sittengeſetz aufzuheben wünſchen, wenn der Wunſch allgemeiner Sittlichkeit in mir herrſchend iſt. Doch darf jeder nur die Ueberzeugung des Anderen, keineswegs ſeine phyſiſche Wirkung, beſtimmen wollen, weil Freiheit abſolute Bedingung aller Moralität iſt. Daher ſoll jeder in der Geſellſchaft leben und in ihr bleiben, denn außerdem könnte er keine Uebereinſtimmung mit ſich hervorbringen, welches ihm doch abſolut geboten iſt.

Die Pflichten gegen das Ganze ſind die höchſten und abſolut gebotenen, oder unmittelbare und unbedingte Pflichten, dagegen ſind die Pflichten gegen mich ſelbſt mittelbare Pflichten, weil ſie das Mittel unſeres Wirkens zum Objekt haben, und bedingte Pflichten, weil ſie die Bedingung betreffen, daß ich ein taugliches und geſchicktes Mittel zum allgemeinen Zweck ſei. Der Leib ſoll zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet, die Erkenntniß meiner Pflicht aber als Endzweck aller meiner Erkenntniß, alles Denkens und Forſchens feſtgeſetzt werden.

Ich darf nicht ſelbſtſtändig ſein zum Nachtheil der Freiheit Anderer. Ich kann und darf nicht Alles ſein und werden, weil es einige Andere ſind, die auch frei ſind. Ich muß den Andern ebenfalls als ſelbſtſtändig betrachten, und darf ihn ſchlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck gebrauchen. Ferner iſt kein Unterſchied zwiſchen der Pflicht der Selbſtvertheidigung und der Vertheidigung Anderer; beides iſt dieſelbe Pflicht der Vertheidigung der Freiheit überhaupt. Es gilt als abſolutes Verbot, nie unmittelbar auf den Leib des Andern einzufließen. Ein menſchlicher Leib ſoll bloß abhängen vom Willen der Perſon, und ſchlechthin von keiner äußeren Kraft. Es iſt Pflicht, den Andern nicht zum (immer ſchädlichen) Irrthum zu verleiten, ihn nicht zu belügen, noch zu betrügen, Verſprechen zu halten, richtige

Erkenntniß bei Anderen zu befördern, ihnen die Wahrheit, die wir wiſſen, wirklich mitzutheilen. Es iſt Pflicht, um den Affekt der Achtung in den Menſchen zu entwickeln, ihnen etwas Achtungswerthes zu zeigen, durch ſein eigenes gutes Beiſpiel. Es iſt uns dadurch zugleich die höchſte Publicität unſerer Handlungen und Maximen geboten.

Ich darf die Freiheit vernünftiger Weſen nicht ſtören. Verändere ich aber die Produkte ihrer Freiheit, ſo ſtöre ich dieſelbe, denn dieſe Produkte ſind ihnen Mittel zu weiteren Zwecken, und beraube ich ſie dieſer Mittel, ſo können ſie den Lauf ihrer Cauſalität nach ihren entworfenen Zweckbegriffen nicht fortſetzen. Es iſt daher Pflicht, das Eigenthumsrecht einzuführen, ſich ein Eigenthum zu erwerben. Denn man kann ſonſt nicht frei handeln, ohne unabläſſig im Zweifel zu bleiben, ob man nicht die Freiheit des Anderen ſtöre. Die Sorge, daß jedermann ein Eigenthum habe, kommt dem Staate zu. Der Strenge nach iſt in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum hat, überhaupt kein rechtmäßiges Eigenthum. Wer keines hat, hat auf das des Andern nicht Verzicht geleiſtet, und er nimmt es mit ſeinem vollen Rechte in Anſpruch. Bis dies anerkannt wird, iſt es Pflicht für jeden, den ihm bekannten Eigenthumsloſen ein Eigenthum zu verſchaffen, oder Wohlthätigkeit iſt Pflicht, aber nur bedingte Pflicht, die nicht ſtattfinden würde, wenn der Staat ſeine Schuldigkeit thäte. Darf der Arme die Unterſtützung erzwingen? Von dem Staate dürfte er ſie allerdings erzwingen, wenn er könnte; es iſt Zweck der Armen und Reichen, dahin zu arbeiten, daß endlich der Staat zur Erkenntniß und Ausübung dieſer ſeiner Pflicht gebracht werde.

Ergibt ſich das Weib aus Liebe dem Manne, ſo entſteht dadurch moraliſch nothwendig eine Ehe. Dadurch, daß ſie ſich gibt, gibt ſie ſich ganz, mit allem ihrem Vermögen, ihren Kräften, ihrem Willen, und ſie gibt ſich auf ewig. So entſteht eine gänzliche Verſchmelzung zweier vernünftiger Individuen in eins: unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübde der innigſten Zärtlichkeit und Großmuth von des Mannes. Es ſind über das eheliche Verhältniß keine Gebote anzugeben. Iſt daſſelbe, wie es ſein ſoll, ſo iſt es ſich ſelbſt ſein Gebot; iſt es nicht ſo, ſo iſt es ein einziges zuſammenhängendes Verbrechen, das der Verbeſſerung durch Sittenregeln ganz unfähig iſt. Es iſt Pflicht der Eltern, die Freiheit im Kinde zu ſchonen und zu begünſtigen. Der Gehorſam der Kinder gründe ſich aber nicht auf

die beſondere Einſicht in die Güte desjenigen, was nun eben befohlen iſt, ſondern auf den kindlichen Glauben an die höhere Weisheit und Güte der Eltern überhaupt.

Der Beruf iſt nicht nach Neigung zu wählen, ſondern nach Pflicht. Das eigentliche Objekt des Vernunftzwecks iſt immer die Gemeine vernünftiger Weſen. Entweder es wird auf dieſelbe unmittelbar gehandelt, oder es wird gehandelt auf die Natur um jener willen. Das erſte iſt der höhere Beruf, das letzte der niedere. Die höheren Klaſſen ſind der Geiſt des Einen großen Ganzen der Menſchheit, die niederen die Gliedmaßen deſſelben. Derjenige Leib iſt geſund, in welchem unmittelbar auf die Beſtimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt.

Der Beruf des Landbauern, Fabrikanten, Kaufmanns iſt Unterſtützung der Naturorganiſation, Bearbeitung und Umtauſchung ihrer Produkte. Dagegen iſt der Beruf des Gelehrten die Erkenntniß, der Urſtoff des geiſtigen Lebens. Unmittelbar auf die Verbeſſerung des Willens der Gemeine arbeitet die Kirche durch die Geiſtlichen als Volkslehrer. Zwiſchen dem Gelehrten (dem öffentlichen Verſtand) und dem Volkslehrer (dem öffentlichen Willen) ſteht der äſthetiſche Künſtler (der äſthetiſche Sinn als Vereinigungsband beider). Die Sicherung der rechtlichen Verhältniſſe iſt der Beruf des Staatsbeamten.

Die Gelehrten ſind die Depoſitärs, gleichſam das Archiv der Kultur des Zeitalters. Der Gelehrte ſoll theils das Objekt der Kultur ſeines Zeitalters kennen, theils daſſelbe weiter bringen. Strenge Wahrheitsliebe iſt ſeine eigentliche Tugend.

Die allgemeine moraliſche Pflicht Aller, Alle moraliſch zu bearbeiten, wird übertragen auf einen beſonderen Stand, welcher im Namen Aller bildet. Er iſt nothwendig Gelehrter in ſeinem Fach, muß aber ſtets ſo gehen, daß Alle ihm folgen können. Er hat den Zweifel, ob wol auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob dieſe ganze Geſinnung nicht eine Schwärmerei ſei, zu heben, und den Glauben, daß die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich iſt, und der Fortſchritt zum Beſſern nothwendig erfolgt, zu ſtärken.

Die ſchöne Kunſt macht den transſcendentalen Geſichtspunkt zu dem gemeinen. Der ſchöne Geiſt erhebt diejenigen, die ſich ſeinem Einfluſſe überlaſſen, ſo unvermerkt zu ihm, daß ſie des Uebergangs

ſich nicht bewußt werden. Auf dem transſcendentalen Geſichtspunkt wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen iſt ſie gegeben: auf dem äſthetiſchen iſt ſie gegeben, aber nur nach der Anſicht, wie ſie gemacht iſt. Aeſthetiſcher Sinn iſt Vorbereitung zur Tugend, bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität eintritt, ſo findet ſie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, ſchon vollendet.

Der Regent ſetze, was das abſolute Recht oder das Naturrecht erfodert, ſchlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geſchriebene, poſitive Recht fodert, ſetze er bloß in ſofern durch, in wiefern er es für das fortdauernde Reſultat des Willens der dabei Intereſſirten halten kann. Entſtehen dagegen beim Unterbeamten, welcher ſtreng an den Buchſtaben des Geſetzes gebunden iſt, Einſprüche gegen das poſitive Geſetz aus Gründen des Naturrechts, dann ſoll er freilich das erſtere nicht durchſetzen, aber er ſoll dann unmittelbar gar nichts thun, ſondern die Sache an die höchſte Obrigkeit als geſetzgebende Gewalt verweiſen. Uebrigens ſoll jedermann in den Angelegenheiten des Ganzen nicht nach ſeiner Privatüberzeugung, ſondern nach gemeinſchaftlicher Ueberzeugung handeln, und dabei ſeine Maaßregeln niemals ſo nehmen, daß es immer ſo bleibe, ſondern ſo, daß es beſſer werden müſſe. Völlig rechtswidrig iſt nur diejenige Verfaſſung, welche den Zweck hat, alles ſo zu erhalten, wie es gegenwärtig (im Nothſtaat) iſt. Wenn aber der gemeinſame Wille ganz gegen die Verfaſſung des Staats iſt, dann fällt der Nothſtaat von ſelbſt um, und es tritt eine vernünftigere Verfaſſung an ſeine Stelle.

Der Unterſchied zwiſchen Fichte und Kant in der Ethik iſt der, daß Kant das Moralgeſetz zunächſt und zuerſt auffaßte als ein allgemeines, welches für alle Menſchen gegen alle gelten könne, Fichte aber zunächſt als ein nothwendiges, welches darum auch als allgemeine Regel für alle Vernunftweſen gelten müſſe, weil in ihm das Weſen und die wahre Stellung der Vernunft den Trieben gegenüber ausgeſprochen ſei. Da nun in allen Vernunftwahrheiten (z. B. in der Mathematik) die Allgemeinheit immer aus der Nothwendigkeit fließt und nicht umgekehrt die Nothwendigkeit erſt aus der Allheit der Fälle, die wir niemals zu überſehen im Stande ſind, erſt geſchloſſen wird, ſo ſteht feſt, daß der Begriff der Nothwendigkeit überall der Grundbegriff, der Begriff der Allgemeinheit überall der von ihm abgeleitete iſt, und daß daher überall, wo wir vom Nebenbegriff zum Grund-

begriff fortſchreiten, wie Kant, wir dem Grundbegriff vermöge ſeines anfänglich klareren Nebenbegriffs erſt nachſpüren, daß aber überall, wo wir, vom bereits klar gewordenen Grundbegriff aus conſtruirend, den Nebenbegriff als einen ſich nun ganz von ſelbſt verſtehenden Folgeſatz behandeln, wie Fichte, wir ſicher ſind, den Begriffen für immer ihre definitive und urſprüngliche Stellung gegeben zu haben. Von einem ſachlichen Unterſchiede zwiſchen der Kantiſchen und Fichtiſchen Doctrin kann daher (perſönliche Einflüſſe des Naturells bei der Behandlung des Individuellen abgerechnet) auf dem Boden der Sittenlehre eben ſo wenig die Rede ſein, als auf dem der Wiſſenſchaftslehre. Fichte that auf beiden Feldern nichts weiter, als daß er mit den endgültigen Begriffen, welche als Reſultate aus den Kantiſchen Kritiken hervorgehen, ſyſtematiſchen und conſequenten Ernſt machte. Kant fand die Moral bei den Senſualiſten, an die er anknüpfte, auf dem ſocialen Standpunkte des Wohlwollens Aller gegen Alle. Er behielt den Standpunkt bei, während er einen ganz entgegengeſetzten Begriff, den Freiheitsbegriff, in ihn einführte. Fichte ließ den ſenſualiſtiſchen Standpunkt der gemüthlichen Socialität als einen zwar nicht falſchen, wol aber untergeordneten, fallen, und ſtellte ſich in den Standpunkt des alleinigen Freiheitsbegriffs als der Selbſtſtändigkeit Aller. Daß ihm hierdurch der Standpunkt einer theils aſcetiſchen, theils heroiſchen, inneren und äußeren Naturbeherrſchung aufging, hat allerdings den Anſchein eines frappanten Umſchwungs, welcher jedoch gar keine andere wirkliche Veränderung in ſich ſchließt, als wenn ich z. B. in der Muſik in einem mit Nebentönen überladenen Akkorde die Nebentöne ſchweigen und nur die reinen Principaltöne fortklingen laſſe.

Das Naturrecht.

Fichte's Naturrecht erſchien ein Jahr früher (1796) als das Kantiſche (1797), mit dem es in den Principien als ſolchen zuſammentrifft. Von Menſchen, welche bei einander leben ſollen, muß jeder ſeine Freiheit einſchränken, ſo daß neben derſelben auch Anderer Freiheit beſtehen könne. Jeder muß daher bei ſeinem Eintritte in den Staat ſich mit demſelben über einen gewiſſen Umfang für ſeine freien Handlungen (Eigenthum u. ſ. w.) vergleichen. Wieviel nun jedem Individuum für ſich zugeſtanden werden könne, läßt ſich nur durch

den gemeinsamen Willen bestimmen nach der Regel, daß diese bestimmte Anzahl Menschen neben einander in dieser bestimmten Sphäre frei sein sollen, und sonach auf einen Einzelnen so und so viel kommen muß. In diesen Schranken müssen die Bürger, sofern ihre bloße Vernunft zur Einhaltung derselben nicht hinreicht, durch gesetzmäßigen Zwang erhalten werden. Dieser in Ermangelung eines Vernunftzwanges eintretende vertragsmäßige äußere Zwang ist die einzige Quelle einer executiven Gewalt oder Regierung, daher der eigentliche Zweck aller Regierung ist, die Regierung überflüssig zu machen, und auf einen Punkt in der Laufbahn des Menschengeschlechts hinzuarbeiten, wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden, indem statt der Stärke und Schlauheit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt sein wird. Das Leben im Staate gehört daher nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, sondern ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommnen Gesellschaft, und in sofern geht der Staat, ebenso wie alle menschliche Institute, welche bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus. (Vgl. Vorl. über die Bestimm. des Gel. 1794. S. 33.)

Ein wirkliches Abweichen von Kant tritt bei Fichte in der Anwendung des Rechtsprincips in sofern ein, als er die Trennung der legislativen von der executiven Gewalt, welche Kant unbedingt fodert, dahin beschränkt, daß in der Civilgesetzgebung eine solche nicht stattfinden dürfe, und nur in Beziehung auf die Staatsverfassung oder Constitution im Allgemeinen jeder Staatsbürger seine Stimme geben, und dieselbe durch absolute Einstimmigkeit festgesetzt werden müsse. Fichte sieht die Civilgesetzgebung als einen bloßen Zweig der Ausübung des Rechts an, gleichsam als einen Inbegriff nebensächlicher Maaßregeln, welche man der Weisheit der selbstgewählten Lenker des Staatsschiffs überlassen dürfe, ähnlich etwa wie man den Heerführer nur für eine zweckgemäße Kriegführung überhaupt in Pflicht nimmt, aber die Mittel zu diesem Zweck, die Aufstellung des Heeres, die Befehle zum Marschiren, die Verpflegung der Truppen u. s. f. seiner Weisheit und Vorsicht überläßt. Fichte will einen aus voller Willkühr des Volks nach absoluter Kopfzahl gewählten Dictator mit unumschränkter Gewalt, und setzt dadurch die im Repräsentativsystem sich fortwährend bethätigende Spontaneität jedes Einzelnen zum todten Knalleffekt eines einmaligen Wahlakts nach der allgemeinen Kopfzahl

herab. Dieſes Umſchlagen in Dictatur aus Uebertreibung des radicalen Standpunkts iſt keine glückliche, jedoch eine ſehr natürliche Wendung des Gedankens, welche auch im thatſächlichen Gange der Weltbegebenheiten ihres gleichen findet, wie z. B. im Uebergange der Revolutionsphaſen von Robespierre auf Bonaparte, von Lamartine auf Cavagnac, von den Gracchen auf Cäſar u. ſ. f. Während Kant als ein innerlich entſchiedener Republikaner ſeine Doctrin nur mit paßlicher Accommodation an vorhandene Verhältniſſe gab, wurde Fichte, welcher ſeine Doctrin mit dem abſoluten Umſturz alles Vorhandenen begann, zum Herold der Dictatur.

Es iſt die Aufgabe des Staatsrechts, einen Willen zu finden, von dem es ſchlechthin unmöglich ſei, daß er ein anderer ſei als der gemeinſame Wille, oder in welchem Privatwille und gemeinſamer ſynthetiſch vereinigt ſeien. Dies läßt ſich nur bewerkſtelligen durch einen Staatsbürgervertrag auf einen ausdrücklichen in der Sinnenwelt zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden, und nur durch freie Selbſtbeſtimmung möglichen Akt Aller, worin der ganze künftige Wille ſich in Einem Momente vergegenwärtige, oder worin auf einmal für das ganze künftige Leben gewollt werde. Ein ſolcher geäußerter gemeinſamer Wille heißt Geſetz, worin theils beſtimmt iſt, wie weit die Rechte einer jeden Perſon gehen ſollen (bürgerliche Geſetzgebung), theils wie der ſie Verletzende beſtraft werden ſolle (peinliche Geſetzgebung). Wenn nun dieſer gemeinſame Wille mit einer Uebermacht verſehen wird, gegen welche die Macht jedes Einzelnen unendlich klein iſt, ſo heißt er die Staatsgewalt, in welcher ſich das Recht, zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurtheile auszuführen, vereinigt.

Damit nun die Sicherheit hergeſtellt werde, daß die vollziehende Gewalt wirklich nichts vollziehe, als das durch die Geſammtheit gegebene Geſetz, muß ſie eine ſolche ſein, deren Exiſtenz überhaupt abhängt von ihrer richtigen Aeußerung in jedem einzelnen Falle, wofür durch ein Fundamentalgeſetz des Bürgervertrages zu ſorgen iſt. Daher müſſen die Perſonen, denen die Gemeine die Verwaltung der öffentlichen Macht überträgt, ihr über die Anwendung derſelben verantwortlich bleiben, oder die Gemeine muß das Ephorat, d. h. das Recht der Aufſicht und Beurtheilung, wie die executive Macht verwaltet werde, als ein unveräußerliches für ſich ſelbſt behalten. Unter dieſer Vorausſetzung iſt jede Regierungsverfaſſung rechtsgemäß und

vernünftig, welche der urſprüngliche Wille der Gemeine ſich ſelbſt gibt, ſei dieſelbe Monarchie, Republik, Autokratie, Wahlreich u. ſ. w. Die Rechtslehre verlangt nur, daß die exekutive Gewalt vom Volke getrennt werde, das Volk aber das Ephorat über dieſelbe behalte. Dies geſchieht ſo, daß das Volk durch die Conſtitution im voraus auf einen beſtimmten Fall als Gemeine erklärt wird. Die Gemeine muß nie ohne Noth zuſammengerufen werden: ſobald es aber Noth thut, muß ſie ſogleich beiſammen ſein, und ſprechen können und wollen. Dies iſt der Fall, wenn das Geſetz irgend einmal offenbar nicht gewirkt hat, wie es ſollte. Für die Beurtheilung, ob ein ſolcher Fall eingetreten ſei, iſt eine beſondere Gewalt durch die Conſtitution zu errichten, welche die fortdauernde Aufſicht über das Verfahren der öffentlichen Macht hat, die Ephoren. Die Ephoren haben keine exekutive, wohl aber eine abſolut prohibitive Gewalt, allen Rechtsgang von Stund an aufzuheben und die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Theilen zu ſuspendiren, was man das Staatsinterdikt nennen kann. Durch dieſes werden die bisherigen Verwalter der exekutiven Macht für bloße Privatperſonen, und alle ihre Befehle, Gewalt zu gebrauchen, für Rebellion erklärt. Die Ankündigung des Interdikts iſt zugleich die Zuſammenberufung der Gemeine. Die Gemeine übernimmt nun das Richteramt zwiſchen den Ephoren und der exekutiven Macht. Der verfällte Theil, es ſeien die Ephoren oder die exekutive Macht, iſt des Hochverraths ſchuldig. Was hiebei dann noch außerdem die Gemeine aufs neue beſchließt, wird conſtitutionelles Geſetz für die Zukunft, und alles kehrt in ſeine alte Bahn zurück.

Man wird den Despotismus der Fichtiſchen Staatsverfaſſung am paſſendſten bezeichnen, wenn man ihn eine geſetzlich organiſirte Revolution nennt. Er unterſcheidet ſich vom gemeinen Despotismus dadurch, daß er die convulſiviſchen Bewegungen, welche beim letzteren in Geſtalt von Revolutionen regellos erfolgen, einer geſetzlichen Vorherbeſtimmung unterwirft. Dieſer convulſiviſche Staatsproceß iſt jedoch keineswegs die Beſtimmung der Menſchheit, vielmehr als ein bloßer Nothſtand in einem an Vernunft und Bildung noch nicht erſtarkten Menſchengeſchlechte anzuſehen. Für die dereinſtige Zeit wirklich eintretender Vernunftbildung iſt das Aufhören aller durch militäriſchen Zwang herrſchenden Staatsverfaſſung als der allein vernunftgemäße Zuſtand zu erwarten. Wie ein ſolches Aufhören alles Ge-

waltstaats, als ein tausendjähriges Reich der Vernunft oder organisirte Anarchie, näher betrachtet aussehen würde, darüber enthalten die im Sommer 1813 an der Universität zu Berlin gehaltenen Vorträge über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche folgende Andeutungen. (Die Staatslehre Berl. 1820. S. 289 ff.)

Es wird durch steigende Bildung und Ueberdruß am Krieg irgend einmal irgendwo im Reiche des Christenthums die hergebrachte Zwangsregierung allmählig einschlafen, weil sie durchaus nichts mehr zu thun findet. Was der gute und wackere Mensch schon jetzt kann, und wovon es unter uns nicht an Beispielen fehlt, dem Richter, der Polizei und aller nöthigenden Gewalt mit sich gar kein Geschäft zu machen, das werden sie dann Alle so halten, und so wird denn die Obrigkeit Jahr aus Jahr ein kein Geschäft finden. Die Angestellten werden sich drum ein anderes suchen: und es ist zu hoffen, daß der Uebrigbleibende, der etwa durch Geburt für diesen Platz sich bestimmt hält, müde werden wird, eine Prätension fortzusetzen, von der kein Mensch außer ihm mehr Kunde nimmt. So wird der dermalige Zwangsstaat ohne alle Kraftäußerung gegen ihn an seiner eigenen durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben, und der letzte Erbe der Souverainetät, falls ein solcher vorhanden, wird eintreten müssen in die allgemeine Gleichheit, sich der Volksschule übergebend, und sehend, was diese aus ihm zu machen vermag. Unter der Volksschule aber werden die dann theokratisch ohne alle Gewalt und Zwang, durch den bloßen Einfluß auf die menschlichen Ueberzeugungen herrschenden centralen Bildungsanstalten verstanden, in denen der Lehrstand aus seiner Mitte denjenigen oder diejenigen zu friedlichen Herrschern zu ernennen hat, welche sich als den höchsten Verstand ausgesprochen haben durch die That. Denn soll in einem Volke ein rechtmäßiger Oberherr möglich sein, so muß es in diesem Volke Lehrer geben, und nur aus ihnen könnte der Oberherr gewählt und errichtet werden. Denn der einzige, der wahrhaft von Gottes Gnaden ist, ist der gemeingültige wissenschaftliche Verstand, und die einzige äußere Erscheinung dieser Begnadigung ist die That des wirklichen, mit Erfolge gekrönten Lehrens.

Die erste Erforderniß wäre dann, daß Alle aufgenommen würden in die gleiche, Allen gemeinschaftliche Erziehung, welcher Jeder, als Bürger dieses Reiches, schlechthin bedürfte. In dieser Erziehung würde

es ſich zeigen, welche Individuen mit dem Oberflächlichen ſich begnügen, und welche die höheren Gründe der Erkenntniß für ſich fordern. Hierdurch würde ſich ſogleich entſcheiden, wer edler oder unedler geboren iſt, durch eine Thatſache, welche der Stand der Lehrer nicht macht, ſondern nur nimmt, wie ſie ſich gibt. Die auf dieſen Thatſachen ruhende Eintheilung in Stände und Klaſſen, und zu welchem derſelben jedes Individuum für ſeine Perſon gehöre, würde ganz allein auf der letzten und inappellabeln Entſcheidung des Lehrerſtandes beruhen, welche dieſer, daß ſie nämlich nach ſeinem beſten Wiſſen und Gewiſſen gemacht ſei, auf ſein Gewiſſen nehmen müßte.

Alle ohne Ausnahme, die geboren werden, ſollen erzogen werden zur Fähigkeit, den Willen Gottes an ſie klar einzuſehen. Die Einſicht, daß der Menſch unter dem Willen Gottes ſtehe, und daß er ohne den Gehorſam gegen dieſen (das reine ethiſche Pflichtgeſetz) nichts ſei, iſt die des Chriſtenthums, oder auch, welches in dieſem Zuſammenhange gleichgeltend iſt, der Wiſſenſchaftslehre. Die Erziehung des Menſchen abgerechnet, bleibt dem Menſchen als Auftrag des göttlichen Willens übrig die Unterwerfung der äußeren Natur. In dieſer Naturunterwerfung müßte daher im Plane Gottes Jedem, den er nicht zur Erziehung beſtimmt, ſein Platz angewieſen werden, und dieſen müßte Jedweder erkennen. Es bedarf eines Verſtandes, der die Geſammtarbeit an der Natur überſieht, und jedesmal den Punkt erkennt, wie in der Unterwerfung derſelben regelmäßig fortgeſchritten werden müſſe, und der Geſammtkräfte, die unter der Anleitung jenes Verſtandes arbeiten. Von ihm aus müßte außer jener religiös ſittlichen Bildung Allen mitgetheilt werden ein beſtimmtes Bild und eine Ueberſicht des dermaligen Geſchäfts der Freiheit an der Natur, als des zweiten Grundbeſtandtheils der allgemeinen Menſchenbildung. Wird ihr Verſtand durch daſſelbe befriedigt und beruhigt ſich dabei, ſo wird er angewieſen, an dem gemeinſamen Geſchäfte, wie es bis jetzt vorliegt, ſeinen Antheil zu nehmen. Wird das gegebene Bild ihm ſchöpferiſch für ein höheres, ſo wird dadurch bewieſen der göttliche Ruf an dieſes Individuum, den Fortgang und die Erweiterung der Verſtandesherrſchaft zu leiten. Die Erzieher aber organiſiren ſich in ſich ſelbſt und durch Ernennung unter ſich zu einem Regenten- und Lehrer-Corps.

Hiermit würde das Reich Gottes (das Himmelreich) wirklich dargeſtellt ſein in der Welt. Jeſus, d. i. die von ihm zuerſt eingeführte

und durchgesetzte Freiheit des Hingebens an Gott, würde dann wirklich herrschen. Die Natur würde fortschreitend unterworfen, bis sie keinen Widerstand mehr leistete dem reinen Begriff, sondern dieser unmittelbar, wie er ist, herausträte in die Erscheinung. Dann wäre die Natur in ihr selbst aufgehoben, indem der Mensch, durch sein bloßes Sein, nichts Anderes wollte als was Gott will. Dann wäre der Sohn, durch welchen bisher der Vater regierte, unterthan und aufgegangen im Vater, der nun allein und unmittelbar durch sich, und ohne Zuthun eines Sohnes, als des die Freiheit bestimmenden, regierte. Die Heiligen aber, welche mit Jesu regieren tausend Jahre, wären die Regenten und Lehrer in diesem Reiche.

Würde dann späterhin ein Volk, in welchem die Theokratie schon feste Wurzeln gefaßt, mit Krieg überzogen, so ist keine Frage, ob nicht dieses Volk eben so gegen den äußeren Feind stehen würde mit gemeinschaftlicher Kraft als Ein Mann, wie es gegen den inneren Feind, die Natur, immerfort stünde, und ob es nicht bei seiner überwiegenden Naturkenntniß, Kunstfertigkeit und gottbegeistertem Muthe entschiedener Sieger sein würde. Wenn nicht Anderes, so würde dies die übrigen christlichen Völker anreizen, ihm nachzufolgen, und von ihm die Bedingungen seiner Verfassung und die Verfassung selbst sich anzueignen: und so würde sie denn allmählig sich über alle Völker des Christenthums verbreiten, damit endlich so das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfaßt würde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiegte die Natur, und dann beträte die höhere Sphäre eines anderen Lebens.

Die Religionslehre.

In der Kritik der Offenbarung (1792) wird der religiöse Glaube auf das Kantische Postulat gegründet. Das moralische Gesetz gibt dem Triebe nach Seligkeit ein Recht, seine Befriedigung zu fordern. Das Sittengesetz selbst muß, wenn es sich nicht widersprechen und aufhören soll ein Gesetz zu sein, dieses von ihm ertheilte Recht behaupten. Das kann es nicht in Wesen, die von der Natur leidend afficirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt, in welchem moralische Nothwendigkeit und absolute

phyſiſche Freiheit ſich vereinigen. So ein Weſen nennen wir Gott. Eines Gottes Exiſtenz iſt mithin eben ſo gewiß anzunehmen, als ein Sittengeſetz. Daß Gott ſich uns als moraliſchen Geſetzgeber angekündigt habe, läßt ſich auf zweierlei Art denken, nämlich daß es entweder in uns, als moraliſchen Weſen, in unſerer vernünftigen Natur, oder außer derſelben geſchehen ſei. Eine Religion, die ſich auf das erſte Princip gründet, iſt Naturreligion; eine ſolche, der das zweite zum Grunde liegt, geoffenbarte Religion. Die Menſchheit kann nämlich ſo tief in moraliſchen Verfall gerathen ſein, daß ſie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen iſt, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf ſolche Menſchen wirken ſoll, kann ſich auf nichts anders gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität. Und da Gott durch das Moralgeſetz beſtimmt iſt, die höchſtmögliche Moralität in allen vernünftigen Weſen durch alle moraliſchen Mittel zu befördern, ſo läßt ſich erwarten, daß er ſich auch dieſes Mittels bedient haben werde, wenn es phyſiſch möglich iſt. Zwar iſt jedes Volk, das nur in geſellſchaftlicher Vereinigung lebt, nicht ohne allen moraliſchen Sinn. Aber dabei iſt es doch allgemeine Gewohnheit, ſich dieſes Gefühls nicht ſowohl als Beſtimmungsgrundes der eigenen Handlungen, als vielmehr bloß und lediglich als Beurtheilungsprincips der Handlungen Anderer zu bedienen. Man geht darin ſo weit, eine Aufopferung, eine Verleugnung des Eigennutzes für die Pflicht ſich als lächerliche Thorheit anzurechnen und ſich derſelben zu ſchämen; verfährt auch wohl ſo conſequent, es auch dem Anderen für eben das anzurechnen, wofern man nicht etwa ſelbſt perſönlich dabei intereſſirt, und durch die Pflichtverletzung des Andern an ſeinem eigenen Vortheile gekränkt worden iſt. Nur im letzteren Falle erinnert man ſich, daß es Pflichten gibt, und dies macht denn die Entwickelung dieſes Begriffes, wo wir ihn mit herrſchender Sinnlichkeit vereinigt antreffen, ſehr verdächtig. Wenn es daher auch weit ehrenvoller für die Menſchheit ſein würde, wenn die Naturreligion hinlänglich wäre, ſie in jedem Falle zum Gehorſam gegen das Moralgeſetz zu beſtimmen, ſo ſtimmt doch eine ſolche Annahme nicht mit den Zuſtänden der Wirklichkeit überein. Denn die Gefühle der Erhabenheit und Ehrfurcht, worauf Naturreligion (als der Zweck) ſich gründet, ſollen erſt durch die ſinnliche Religion (als das Mittel) entwickelt werden. Dieſe beginnt da-

her ganz richtig damit, Bewunderung für die Größe des übermächtigen Herrn der ganzen Natur zu erwecken, um zuerſt nur Aufmerkſamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des moraliſchen Gehorſams hervorzubringen. Was nun die nähere Beſchaffenheit einer geoffenbarten Religion betrifft, ſo läßt ſich darüber a priori die Beſtimmung ausſprechen, daß dieſelbe, ſo gewiß ſie wirkliche Offenbarung iſt, keine der moraliſchen oder Natur-Religion widerſprechende Beſtimmungen in ſich enthalten kann. Jede Offenbarung alſo, die ſich durch unmoraliſche Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, iſt ſicher nicht von Gott. Diejenige Offenbarung aber, die ſich keiner anderen, als moraliſcher Mittel zu ihrer Ankündigung und Behauptung bedient hat, kann von Gott ſein. Jede Offenbarung muß uns Gott als moraliſchen Geſetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das iſt, können wir aus moraliſchen Gründen glauben, daß ſie von Gott ſei. Jede Offenbarung alſo, die uns durch andere Motive, z. B. durch angedrohete Strafen oder verſprochene Belohnungen zum Gehorſam bewegen will, kann nicht von Gott ſein. Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, das mit dem Princip der praktiſchen Vernunft übereinkommt, und lauter ſolche moraliſche Maximen aufſtellt, welche ſich davon ableiten laſſen, kann von Gott ſein. Jede Offenbarung, welche zweideutige oder wohl gar offenbar ſchlechte Handlungen als gute rühmt, und Leute, die dergleichen verrichtet haben, als Muſter anpreiſet, widerſpricht dem Moralgeſetze und dem Begriffe von Gott, und kann folglich nicht göttlichen Urſprungs ſein.

Es iſt lehrreich, ſich die verſchiedenen Phaſen genau zu conſtruiren, welche von dieſem Anfange her der Gottesbegriff in der Folge bei Fichte nahm. Was man gewöhnlich als eine ſpätere Umänderung des Fichtiſchen Syſtems und eine größere Annäherung deſſelben an Schellingſche Begriffe zu bezeichnen pflegt, beruhet auf nichts weiterem, als auf dieſer langſamen und allmähligen Weiterentwickelung der Kantiſchen Gottesidee bei Fichte, wobei jedoch die Principien und Grundanſchauungen ſeines Syſtems, welche den Inhalt der Wiſſenſchaftslehre und der Sittenlehre bilden, fortwährend dieſelben blieben.

Die Kantiſche Gottesidee beſteht in der Durchdringung zweier Faktoren, nämlich der vollkommenen Glückſeligkeit mit der vollkommnen Tugend als der Würdigkeit zu jener. In ihr ſind daher vollkommnes Glück oder summum bonum und abſolute ihr eigenes Geſetz hin-

dernißlos vollziehende Vernunft als identisch gesetzt. Sowohl die hindernißlose Vollziehung, als die Verbindung derselben mit dem entsprechenden Heil setzt als Postulat eine Herrschaft über die ganze Natur oder Allmacht. Allmacht in Identität mit absoluter Vernunft und Seligkeit, und in Folge dessen eine angemessene Proportion beider Faktoren gegen einander in ihren sämmtlichen niederen Graden — dies ist es, was die praktische Philosophie einzig unter der Gottheit verstehen kann. Alles übrige sind entweder Zuthaten oder Accommodationen. So lange nun die praktische Philosophie, wie bei Kant, ohne allen genaueren Zusammenhang mit der theoretischen dastand, konnte man sich in solchen Accommodationen breit und gemächlich ergehen, und Kant selbst hat von dieser Freiheit manchmal einen recht bequemen Gebrauch gemacht. Als aber durch die strengere und compaktere Gliederung des Systems bei Fichte der praktische Theil mit dem theoretischen in eine höchst enge Verbindung trat, mußte dieses saloppe und fahrlässige Wesen in Benutzung einer hergebrachten religiösen Terminologie völlig aufhören. Indem sich nun diese Consequenz innerhalb des Systems ruckweise vollzog, bot diese Bewegung den Augen der Uneingeweiheten den scheinbaren Anblick einer mehrmaligen radicalen Umänderung desselben dar.

In der Kritik der Offenbarung steht der Gottesbegriff noch isolirt, wie bei Kant, und erzeugt dadurch den Anschein, als ob er sich auf ein vom Ich gänzlich abgetrenntes Subjekt beziehe. Daß dieser Anschein (der sogenannte Theismus) ein falscher sei, mußte sofort nach der Construktion der Wissenschaftslehre einleuchten. Nachdem durch dieselbe war eingesehen worden, daß außerhalb des Ich nur zum Schein, nicht aber in Wahrheit irgend etwas gesetzt werden könne, konnte die Gottheit zwar noch immer in Beziehung auf das endliche und scheinbare, aber durchaus nicht mehr in Beziehung auf das wirkliche und absolute Ich als transscendent angesehen werden, d. h. mit andern Worten, die den Begriff der Gottheit ausmachende Einheit der höchsten Glückseligkeit und vollendeten Pflichterfüllung fiel nun nicht mehr über das Ich in ein Jenseits hinaus, sondern fiel in das Ich selbst hinein, zwar nicht in das erscheinende, wohl aber in das absolute Ich, und die Proportion zwischen der Kette aller Grade der Glückseligkeit und der Kette aller Grade der Pflichterfüllung, welche wir nach religiösem Gefühl in einem größeren Zusammenhange der

Dinge erwarten, erſchien nun nicht mehr als eine von außen ans Ich herangebrachte, ſondern als eine im Grundverhältniß des abſoluten zum erſcheinenden Ich geſetzlich begründete moraliſche Weltordnung. Wenn die Zeitgenoſſen über eine ſolche Wendung des Begriffs als über etwas durchaus Neues und Unerhörtes erſtaunten, ſo bewieſen ſie dadurch nur, daß ſie dem eigentlichen Gehalt des Kantiſchen Poſtulats wenig auf den Grund gedrungen waren. Sie erkannten den lebendigen Leib der Idee, nachdem er ſeinen bisher üblichen Kleiderputz von ſich geworfen, in ſeiner göttlichen Nacktheit nicht wieder, ein Beweis daß ſie ſich bisher mehr an die Kleider, als an die Sache gehalten hatten. Anſtatt den centnerſchweren Inhalt eines Glaubens an eine moraliſche Weltordnung, d. i. einer Zuverſicht auf die Einerleiheit von Pflicht und Glück gegen alle Erfahrung und trotz aller Erfahrung, bis in ſeine Tiefe durchzudenken, empfand man nur den Schmerz, ſich vom mythologiſchen Bilde einer Gottheit, welche nicht Ich ſei, einer dem Ich transſcendenten Gottheit, losſagen zu ſollen. Die Gottheit als eine moraliſche Weltordnung zu definiren, wurde allgemein als ausgeſprochener Atheismus aufgenommen, und Fichte mußte trotz aller gewaltſamen Gegenbemühungen, die er machte, am Ende einſehen, daß auf dieſem Wege nicht durchzukommen ſei, und daß eine andere Darſtellungsweiſe begonnen werden müſſe, ſollte nicht der Inhalt des religiöſen Poſtulats über einem nicht zu hebenden Mißverſtändniß zu Grunde gehen.

Der Idealiſt darf nie vergeſſen, daß die Worte, welche er in die Welt hineinſpricht, niemals zunächſt im Sinne des Idealismus, ſondern immer in dem des vorwiſſenſchaftlichen Realismus, verſtanden werden. So ging es mit der Idee der Gottheit als moraliſcher Weltordnung. Eine Weltordnung iſt dem ſ. g. geſunden Menſchenverſtande eine in der Welt vorkommende Anordnung. Die Welt iſt die vorausgeſetzte Subſtanz, die Ordnung darin das Attribut, und ſo wird die Gottheit zu einem Attribute an der Weltſubſtanz. Daß Fichte ganz im Gegentheil ſich die moraliſche Weltordnung als das ſubſtanzielle Geſetz im abſoluten Ich und die Welt oder Erſcheinung als ein bloßes Accidens und Phänomen an jenem Grundgeſetz dachte, daß er (wie er ſich hierüber in einem Brief an Jacobi ausdrückte) nicht einen ordo ordinatus, ſondern einen ordo ordinans darunter verſtand, ein Geſetz, das eins iſt mit ſeiner ausführenden Thätigkeit, und folglich ſelbſt in ſich lauter Thätigkeit und ſchaffendes Leben iſt,

dies konnte den böſen Zauber nicht heben, welcher ſich über das Verſtändniß ſeiner Philoſophie verbreitete, ſeit jenes unheilſchwangere Wort einmal ſeinen Lippen entflohen war. Fortan gab es nur einen einzigen Weg, den Schaden wieder gut zu machen, nämlich die Wahl einer neuen Darſtellungsweiſe, welche die Gottheit ſogleich als moraliſche ihr eigenes Geſetz vollziehende Thätigkeit an die Spitze des ganzen Syſtems ſtellte, und dadurch den theoretiſchen mit dem praktiſchen Theile deſſelben völlig zu Einem Gedanken verſchmolz. So entſtand dann die dritte und letzte Faſſung des Religionsbegriffs, wie wir ſie in der Anweiſung zum ſeligen Leben (1806) auf mehr populäre Art, und in den Vorleſungen über die Thatſachen des Bewußtſeins (1810) nach ſtrenger Methode niedergelegt finden.

Fichte nannte nun die Urthätigkeit, welche ihr eigenes Geſetz und zugleich Vollſtreckerin ihres Geſetzes iſt, das Sein ſchlechthin oder das Eine, auch das Ur- oder Grundleben. Seine Thätigkeit iſt das in der Entwicklung der Menſchheit ſein eigenes reines Geſetz vollziehende autonome oder moraliſche Denken, das Princip der Freiheit. Das abſolute Leben denkt in allem Denken, und alles Denken der Individuen iſt Theilnahme am abſoluten Leben oder an der Thätigkeit des Einen und Allgemeinen, daher Vernichtung der Individualität. Nicht das Individuum durch ſich ſelbſt und ſeine Kraft denkt, ſondern nur als Eins und mit Vernichtung ſeiner Individualität denkt es. Denn es iſt die Thätigkeit des ſchlechthin Allgemeinen, das Eine und allgemeine Denken, welches in ihm denkt.

Wer fähig iſt, die Eine Grundidee des ganzen Fichtiſchen Denkens in ihrer conſequenten Tiefe zu ergreifen, dem kann es durchaus nicht entgehen, daß in dieſer letzten Wendung der Sache ſich nur der erſte Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre in einer gemeinfaßlicheren Darſtellung vorfindet. Das abſolute Ich, d. h. das in allen Individuen gleicherweiſe Ich ſeiende Ich iſt reine ſich ſelbſt ſetzende Thätigkeit oder reines Denken, und was in allen Individuen denkt, iſt nichts anderes, als dieſe allgemeine Thätigkeit, welche in allen gleicherweiſe zu ſich ſelbſt Ich ſagt, und ſobald ſie in ihrer Reinheit hervorbricht, ſich als Willensfreiheit oder moraliſche Autonomie ankündigt. Alles, was die Vernunft ſpricht, iſt daher immer im Sinn und Geiſt Aller, im Sinn einer allgemeinen Nothwendigkeit geſprochen. Oder das autonome Denken iſt derjenige Theil im erſcheinenden Ich, welcher dem

abſoluten oder freien Ich angehört oder in welchem das abſolute Ich ſich ſelbſt affirmirt, während das egoiſtiſch Trennende zwiſchen den verſchiedenen Ich die Anſchauung und ihr letzter Grund, das Streben des Naturtriebes, iſt. Betrachtet man nun das abſolute Ich im Verhältniß zu den aus ihm hervorgehenden autonomiſchen Handlungen freier Individuen, ſo erſcheint daſſelbe als das moraliſche Geſetz ſelbſt in den Individuen und zugleich als deſſen Vollſtrecker in ihnen allen. Die moraliſche Thätigkeit innerhalb einer Gemeine freier Individuen iſt daher der reine Abriß oder Schema der abſoluten Thätigkeit ſelbſt an dem von Anſchauungen bedingten freien Thun der Individuen, Schema reiner Thätigkeit oder Schema Gottes.

Da das Schema Gottes bedingt iſt durch die Anſchauung, ſo hat die Anſchauung die Bedeutung, eine Sichtbarmachung des Schemas göttlichen Lebens zu ſein. Da eine andere Realität, als dieſes Schema, in der ganzen Anſchauungsſphäre nicht gefunden wird, ſo iſt dieſes der einzig denkbare Endzweck ihrer Exiſtenz. Die Natur iſt vorhanden, damit dieſer Endzweck angeſchaut werde, und ſie iſt ſelbſt nichts weiter, als die Anſchaubarkeit dieſes Endzwecks. Gottes Weſen, wie es in ihm ſelbſt iſt, äußert ſich in der Anſchauung des ewigen Endzwecks. Das Leben iſt Bild Gottes, ſo wie er iſt ſchlechthin in ſich ſelbſt. Als formales Leben aber in der Erſcheinung iſt es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieſes Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieſes Streben unendlich iſt, nie wird. In der wirklichen That iſt es immerfort die in dieſem Zeitmoment mögliche nächſte Bedingung des Werdens dieſes Bildes.

Folglich denkt das Eine und allgemeine Denken allenthalben, wo es iſt und denkt, eine ins Unendliche mögliche, in der Wirklichkeit aber begrenzte und durchaus im Ganzen, ſo wie in den Theilen beſtimmte Gemeine von Individuen. Dieſes Denken iſt durchaus auf keine Wahrnehmung gegründet, ſondern iſt ein abſolut aprioriſches Denken, das der Wahrnehmung Geſetze vorſchreibt, und ſich in Beziehung auf die Anſchauung entäußernd verhält. Die Natur iſt nichts weiter, als der durch abſolutes Denken gebildete Gegenſatz gegen die abſolute Kraft des freien und geiſtigen Lebens, nothwendig gebildet, um dieſe Kraft, die für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt, ſichtbar zu machen. Es darf daher das an ſich unerkennbare, von ſich, durch ſich und in ſich beſtehende abſolute Sein ſchlechterdings nicht mit dem

Naturſein verwechſelt werden. Die Natur iſt vielmehr bloße Schranke, dem Ich untergeordnet und ſein reines Produkt. Aber ebenſo wenig iſt dieſes die Natur durch ſeinen Anſchauungsproceß hervorbringende individuelle Ich das abſolute Sein. Sondern der Anſchauungsproceß des individuellen Ich, an welchem die Erſcheinung der Natur hängt, iſt das Mittel, vermöge deſſen das an ſich unerkennbare Abſolute ſeinen wirklichen und wahrhaften Inhalt als ſittliches Denken oder Schema Gottes erſcheinend macht.

Das Leben iſt die Anſchaubarkeit des Endzwecks. Als ſolche kommt es in zwei durch einander bedingten Formen vor, einerſeits als die durch den Endzweck beſtimmte ewige Natur, welche zufolge ihrer Beſtimmung eine unendliche Reihe von Welten ſchafft, andererſeits als die durch denſelben Endzweck beſtimmte individuelle Freiheit. Hierdurch iſt in jedem Individuum geſetzt Naturtrieb, ſittliche Beſtimmung und die zwiſchen beiden ſchwebende freie Selbſtbeſtimmung, welche durch ſich ſelbſt in eigener faktiſcher Vernichtung des Individuellen zum abſoluten Willen zu ſteigern iſt, wodurch die individuelle Form in ihrer Beſtimmtheit, d. h. die Summe der Individuen den Untergang aller möglichen Welten überlebt.

Was Gott wirklich an und in ſich iſt, erſcheint in der Anſchauung; dieſe drückt ihn ganz aus, und er iſt in derſelben, wie er innerlich iſt in ihm ſelbſt, nämlich als die mit der Anſchauung verknüpfte Freiheit. Das Leben drum in ſeinem eigentlichen Sein iſt Bild Gottes, ſo wie er iſt ſchlechthin in ſich ſelbſt. Denn ſein Weſen, ſo wie es in ihm ſelbſt iſt, äußert ſich in der Anſchauung des ewigen Endzwecks.

Das Wiſſen iſt nicht ein bloßes Wiſſen von ſich ſelbſt, ſondern es iſt ein Wiſſen von einem Sein, nämlich von dem Einen Sein, das da wahrhaft iſt, von Gott. Nur kommt dieſer einzig mögliche Gegenſtand des Wiſſens im wirklichen Wiſſen niemals rein vor, ſondern immer gebrochen an nothwendigen Formen des Wiſſens.

Was außer Gott iſt, löſet ſich auf in bloße Anſchauung, Bild, Wiſſen (wie denn außer Gott ſein eben heißt Anſchauung Gottes ſein), und es iſt in demſelben ſchlechthin keine Spur oder Funken vom eigentlichen Sein, welches durchaus in Gott bleibt. Die Theorie des Begreiflichen iſt daher, da Gott unbegreiflich iſt, durchaus nur die Theorie des Wiſſens oder die Wiſſenſchaftslehre, indem es außer Gott nichts gibt, denn das Wiſſen. Dieſes Wiſſen iſt das Princip der

Aufnahme der Anſchauung (des Schema Gottes) in die Form des Werdens. So iſt es Leben oder abſolutes Vermögen zu bilden oder zu ſchematiſiren.

In der Anſchauung wird entweder die Freiheit vorausgeſetzt, und das Produkt der Anſchauung durch dieſe hindurch angeſehen, ſo entſteht dadurch die unendliche Anſchauung des Endzwecks, die Anſicht der ſittlichen Welt. Oder die Freiheit wird in der Anſchauung nicht vorausgeſetzt, und das Produkt der Anſchauung durch das Hindurchgehen durch jene nicht beſtimmt, ſo entſteht die Anſchauung der unendlichen Natur, welche Natur hier ſelbſt in Anſchauung ſich auflöſet und als eine Form derſelben erſcheint.

Endlich kann die Freiheit ſelbſt, das Princip als ſolches, das in der vorigen Grundanſchauung verborgen blieb, durch die Freiheit ſchematiſirt und zum Bewußtſein erhoben werden: ſo entſteht die Anſchauung des Ich als eines freien, frei in Beziehung auf den Endzweck, der für daſſelbe nun zum Geſetz wird.

Obgleich wir daher niemals Gott, wie er in ſich ſelbſt und außerhalb ſeiner Offenbarung im Anſchauungsproceſſe iſt, begreifen können, ſo können wir doch unſer eigenes Sein zu ſeinem Sein immer mehr hinaufläutern, und ihn durch Erhöhung unſerer moraliſchen Thätigkeit, welche ein Theil oder Ausfluß ſeiner ſelbſt iſt, uns zur lebendigen Erfahrung bringen. Denn ſo weit im Individuum der ſittliche Trieb ſich ſtärkt, ſo weit ſteigt es aus dem Anſchauungsproceß der Natur durch einen Akt der Selbſtvernichtung ſeiner Individualität in die reine Thätigkeit des Urſeins als in das göttliche Ebenbild hinauf.

Hiermit war der Uebergang des Kantiſchen Religionsbegriffs aus dem Theismus in den Pantheismus vollzogen, und von nun an nicht wieder rückgängig zu machen. Jedoch war dieſes, wie wohl zu bemerken iſt, nicht der moderne Pantheismus der Immanenz, welcher außer Natur und Weltgeſchichte kein Drittes kennt. Sondern hier gibt es noch immer ein Drittes, Vorausgeſetztes, ſowohl der Natur als der Weltgeſchichte Transſcendentes, gleichſam eine Säule der Welt, welche nur, inſofern ſie ſich zur Anſchauung entäußert, in die Erſcheinung oder Immanenz tritt, ſofern ſie aber aller Entäußerung vorangeht, transſcendentes Princip bleibt, verwandter zwar dem bewußten Individuum, als dem unbewußten Naturgrunde, aber weder mit dieſem noch mit jenem vertauſchbar. Dies möge der Pantheismus der Transſcendenz heißen.

Dieſer transſcendente Pantheismus des ſpäteren Fichtiſchen Syſtems iſt abſoluter oder radikaler Idealismus, aber nicht in aufgedeckter, ſondern in zugedeckter Geſtalt. Die Wiſſenſchaftslehre hingegen ſtellt den radikalen Idealismus in offener und aufgedeckter Geſtalt vor Augen. In ſofern nämlich, als in der Wiſſenſchaftslehre die Thätigkeit des transſcendenten Subjekts, in ſich ſelbſt und vor ſeiner Entäußerung, als Thätigkeit des reinen Setzens (als Denkthätigkeit) definirt wird, während in der Religionsphiloſophie dieſe offene Erklärung mit einer gewiſſen Scheu vor dem populären Auffaſſungsvermögen der im natürlichen Realismus befangenen Menge verſchwiegen bleibt.

Die Fichtiſche Schule.

In der Wiſſenſchaftslehre war eine Maſchine gebaut, welche man nur wirken laſſen durfte, um den ſämmtlichen Inhalt der Erfahrung in Raum und Zeit, in Natur und Geſchichte in den Kreis aprioriſcher Anſchauungen und ihrer ideellen Zuſammenhänge hinüberzuziehen. Denn da die Grundthätigkeiten des anſchauenden Ich ſich als eine raumſetzende und eine zeitſetzende erwieſen hatten, ſo erſchienen hiermit die Natur oder Raumwelt und die Geſchichte oder Zeitwelt als die unmittelbaren Produkte dieſer urſprünglichen Thätigkeiten im abſoluten Ich. Es konnte daher nicht fehlen, daß die Wiſſenſchaftslehre durch eine nähere Anwendung auf das Reich der Erfahrung in eine Naturphiloſophie und eine Philoſophie der Weltgeſchichte umſchlug.

Die Wiſſenſchaftslehre hatte die Grundformel des wirklichen Seins aufgewieſen, aus deren Anſatz das erſcheinende Daſein als Facit entſpringt. Es hatte ſich dabei gefunden, daß die dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegende Realität weder in dem imaginären Phantome materieller Subſtanzen, noch in der unaufhaltſam vorüberrauſchenden Fluth neben und nach einander kommender Vorſtellungen geſucht werden dürfe, indem ſie vielmehr einzig und allein in einem Grundverhältniß zweier letzter Vorausſetzungen beſteht, welches Trieb oder Streben genannt wird. Trieb oder Streben iſt die einzige Realität in der erſcheinenden Welt, zu welcher ſich das Reich der materiellen Subſtanzen einerſeits, das Reich der Vorſtellungen und Erkenntniſſe andererſeits als bloße Phänomene oder erſcheinende Eigenſchaften ver-

halten. Nennen wir das Grundverhältniß den Trieb oder das Streben, ſo drücken wir es ſo aus, wie es ſelbſt als Empfindung in die Erſcheinung oder Anſchauung fällt. Bezeichnen wir es aber auf wiſſenſchaftliche Weiſe im reinen Gedanken, ſo iſt es das Verhältniß zwiſchen einem vorſtellenden Ich und unvorſtellbaren Nicht-Ich, zwiſchen einer rationalen und irrationalen Grundpotenz. Aus dieſen entſpringt die Erſcheinungswelt als ein ſinnlicher Trieb oder Naturtrieb, welcher ein zweifaches Phänomen von ſich ausſtrahlt, nämlich nach der Seite des ſcheinbaren Nicht-Ich oder der objektiven Seite hin das Phänomen der Materie, nach der Seite des ſcheinbaren Ich oder der ſubjektiven Seite hin das Phänomen der Vorſtellung.

Wenden wir nun unſern Blick in die phänomene Raumwelt oder Natur, ſo ſehen wir hier zuerſt Stoffe gegeben, hernach in denſelben Naturtriebe erwachen, und zuletzt in dieſen ſich ein inneres Leben der Vorſtellung und Erkenntniß entwickeln. Das Leben der Vorſtellung erreicht da ſeinen höchſten Grad, wo dem Naturtriebe die Qualität der reinen Thätigkeit oder des abſoluten Ich als Thätigkeit des Denkens hinzutritt, nämlich im Menſchen. Dagegen verliert der Trieb ſich nach der entgegengeſetzten Seite hin in das Reich der mechaniſchen, chemiſchen und phyſikaliſchen Kräfte, und damit in das Reich der unorganiſchen Subſtanzen. Dieſe ſind nun als materielle Subſtanzen, d. h. als ausgedehnte und taſtbare Weſen ein bloß ſubjektives Phänomen im erkennenden Verſtande, aber als Enthüller von Naturtrieben, Elaſticität, Schwere u. ſ. f. ſind ſie die phänomenen Orte und Häuſer, in denen ſich dem erkennenden Subjekt gewiſſe wirkliche Realitäten darſtellen. Denn ein jeder Trieb iſt ein zum Faſſen eines Unfaßbaren gezwungenes Ich, und in ſofern eine Realität, ein degradirtes Ich, ein wirkliches Produkt aus Ich und Nicht-Ich. So weit daher die Materie Realität in ſich birgt, iſt ſie nicht Materie, ſondern Triebweſen oder werdender Geiſt, ſo weit ſie dies nicht, ſondern bloße Materie iſt, hat ſie gar keine Exiſtenz. Wir ſehen alſo in der Umhüllung des materiellen Trugbildes den Naturtrieb in ſeinen erſten Rudimenten und Anſätzen in die Erſcheinung einſchleichen, ihn ſich dann in der organiſchen Exiſtenz zum ſelbſtſtändigen Daſein befeſtigen, und endlich durch die Berührung mit der denkenden Thätigkeit aus dem abſoluten Ich zum Reichthum einer Vorſtellungs- und Erkenntnißwelt entfalten. Hiermit beginnt dann ein neuer Proceß als der

Proceß einer Selbſtbefreiung der Autonomie von der Heteronomie des Naturtriebes, der Proceß des weltgeſchichtlichen Menſchheitlebens. Die Autonomie tritt anfangs als noch unkultivirter und blinder Gegentrieb gegen den Naturtrieb auf, nämlich als Trieb nach Naturbeherrſchung. Durch die Hinderniſſe, auf die er ſtößt, wird er zum Nachdenken über ſich ſelbſt erweckt, woraus ſich der Pflichtbegriff und ſeine Folgen, die Religion und der Staat, entwickeln.

In ſoweit war die Idee einer Naturphiloſophie und Philoſophie der Weltgeſchichte durch die Wiſſenſchaftslehre gegeben, das übrige blieb der Ausführung an der Hand der Empirie überlaſſen. Philoſophiſche Syſteme, welche eine ſolche Ausführung unternahmen, wie z. B. das von Schelling und das von Hegel, bewegten ſich nicht mehr, gleich der Kritik der reinen Vernunft und der Wiſſenſchaftslehre, im reinen A priori des unabänderlichen Gedankens und der unabänderlichen inneren Anſchauung, ſondern waren genöthigt aus der äußeren Anſchauung und Erfahrung her alle die Lücken auszufüllen, welche das Schema der aprioriſchen Conſtruktion in ſeinen Zuſammenhängen noch ließ. Hierbei konnte, da es hauptſächlich einen erſten kühnen Wurf galt, nicht vermieden werden, daß nicht die entgegengeſetzten Werkzeuge dieſer Arbeit, der Begriff und die Erfahrung, gegenſeitig an einander hin und wieder Schaden litten. Da der Begriff zu einem bloßen Inſtrument oder Pflug im Acker der Erfahrung herabgeſetzt wurde, verlor er häufig ſeine urſprüngliche Anſchaulichkeit, wurde zur bloßen Schablone, und da die Kennzeichen, welche dieſe für die Einordnung des empiriſchen Stoffes bot, zu grob und ſtumpf waren, ſo konnten Verwechſelungen und Irrungen nicht immer vermieden werden. Verſuche der Anwendung eines bereits ausgeprägten ſpeculativen Gedankens im Reiche der Erfahrung wollen daher mit ganz anderem Maßſtabe gemeſſen ſein, als Rechnungen im Gebiete des reinen A priori. Während bei letzteren ein jeder Fehlgriff ein Fehlgriff im Gedankengange des Syſtems ſelbſt iſt, gibt es bei erſteren eine Menge von möglichen und beim erſten Anlauf kaum zu vermeidenden Verſtößen, welche nicht dem Gedankengange des Syſtems, ſondern dem mangelhaften Zuſtande der empiriſchen Wiſſenſchaften angehören, mit denen das philoſophiſche Syſtem eine Vermählung verſucht und an deren Gebrechen es dadurch ſelbſt Theil zu nehmen in Verſuchung geräth, wie z. B. die Naturphiloſophie in einigen ihrer Vertreter der Ver-

ſuchung nicht widerſtanden iſt, die alte mangelhafte Geſtalt unſeres Planetenſyſtems vor der Entdeckung der Aſteroiden und des Neptun dem ſpeculativen Begriffe angemeſſen zu finden u. dgl. mehr. Solchen möglichen Irrthümern gegenüber kommt es vor allem darauf an, den richtigen Standpunkt der Beurtheilung feſtzuſtellen.

Die Vernunftkritik und ihr Corollarium, die Wiſſenſchaftslehre, kann man nicht Verſuche nennen, weil ſie vollendete, in ſich abgeſchloſſene und auf ſich ſelbſt ruhende Erfindungen ſind, ähnlich mathematiſchen Conſtruktionen, welche, ſobald man ſie einmal entworfen und ihre Zuſammenhänge eingeſehen hat, im Reich der Geiſter einfach fortdauern und mit allen ſich daran hängenden Folgen aus dem Bewußtſein des Menſchengeiſtes nicht wieder vertilgt werden können. Dagegen ſind Naturphiloſophie und Philoſophie der Weltgeſchichte bloße Verſuche einer möglichen Anwendung jener in ſich ſicheren Conſtruktionen auf die Reiche der Erfahrung. Sollten dieſelben auch auf verkehrte Weiſe angeſtellt worden ſein, ſo würde dieſer Umſtand auf die Gültigkeit jener Conſtruktionen noch nicht die allermindeſte rückwirkende Kraft haben können. Es würde dann immer noch nichts weiter daraus folgen, als daß man die Verſuche einer Reviſion zu unterwerfen hätte; ähnlich wie der Rechner, welcher durch flüchtiges Multipliciren ein falſches Facit bekommen hat, darum ſeine Methode noch keineswegs verwirft, ſondern nur ſein Exempel revidirt.

Daß auf alle Gefahr hin ſolche Verſuche mit der Wiſſenſchaftslehre auf der Stelle und ohne Verzug unternommen wurden, war ſchlechthin nothwendig, um durch anſchauliche Beiſpiele von der Wirkungskraft des gegebenen neuen Werkzeugs einen allgemein faßlichen Begriff in die Welt zu bringen. Die Naturphiloſophie hat das Verdienſt, den Pflug zuerſt in den umzupflügenden Acker gebracht zu haben, um deſſen harten und zähen Schollen eine Gewalt anzuthun, welche in alle Zukunft hin nicht eher wird raſten können, als nach vollendetem Siege. Sie hat darum aber auch das Recht, nicht bloß vom Standpunkte ihrer bisjetzigen Leiſtungen her, ſondern vielmehr vom Standpunkt der unendlichen hoffnungsfriſch vor ihr liegenden Zukunft aus, vom Standpunkt ihres Verdienſtes um die Propaganda des ſpeculativen Gedankens überhaupt beurtheilt zu werden. Ohne ſie hätte dem menſchheiterlöſenden Gedanken der Wiſſenſchaftslehre ein großer Theil jener unwiderſtehlichen Kraft und Jugendfriſche geman-

gelt, womit er ſich den Weg in die Gemüther bahnte; durch ſie fand die Wiſſenſchaftslehre eben ſo den Weg zum Herzen der Nation, wie ihn die Vernunftkritik durch Reinhold und Jacobi gefunden hatte. Daher muß aber auch Fichte und die aus ihm hervorgegangene Schule durchaus als ein unzertrennliches Ganze betrachtet werden, indem die Wiſſenſchaftslehre aus den auf ſie gebauten Verſuchen einer Durchdringung der Erfahrung mit ihr eben ſo ſehr erſt ihre wirkſame und anſchauliche Kraft gewann, als dieſe Verſuche aus den Deduktionen der Wiſſenſchaftslehre das ganze Werkzeug des ſpeculativen Begriffs, womit ſie arbeiteten, entlehnten.

Dieſe Verſuche ſind nun von einer erſtaunlichen Fruchtbarkeit und Mannichfaltigkeit geweſen, und haben den weiten Raum einer möglichen Anwendung des gegebenen Grundgedankens bis zu einem Umfange ausgebeutet, an deſſen Grenzen oft der Zuſammenhang mit dem wahren Centrum kaum noch zu erkennen iſt. Indeſſen läßt ſich der ganze Umfang derſelben bequem an die bekannten zwei Namen anknüpfen, deren erſter an der Spitze der ſich vom Centrum in die Peripherie entfernenden expanſiven Richtung, der zweite an der Spitze der die abenteuernden und zerſtreuten Pfade aufs neue im Centrum des reinen Gedankens ſammelnden Richtung glänzt. Wir ſehen unter Schelling's Vorangange ſich den ſpekulativen Gedanken eroberungsſüchtig in das Reich der Erfahrung ſtürzen wie in einen wunderbaren unermeßlichen Wald, und dort nach allen Richtungen hin auf Abenteuer ziehen. Wir ſehen dann die zerſtreuten und durch eine allſeitige Iſolation in Sonderſtellungen und Irrgewinden abgeſchwächten Kräfte ſich auf den Ruf Hegel's wiederum im allgemeinen Centrum um die Fahne der abſtrakten Principien der Wiſſenſchaftslehre ſammeln. Weil die Weltgeſchichte der Proceß des autonomiſchen oder in ſich geſammelten Geiſtes, die Natur aber der Proceß des heteronomiſchen oder auf ſein Nicht-Ich gewendeten Geiſtes iſt, ſo war es natürlich, daß die expanſive Tendenz mit beſonderer Vorliebe ſich auf die Philoſophie der Natur, die ſammelnde Richtung aber auf die Philoſophie der Geſchichte warf, obgleich die Abſicht beider Richtungen von Anfang an eine Durchdringung beider Gebiete mit dem ſpekulativen Gedanken geweſen iſt.

Ob ich eine Schule will? — ſo ſchrieb Schelling im Jahre 1805 — Ja, aber wie es Dichterſchulen gab. So mögen gemeinſchaft-

lich Begeiſterte in gleichem Sinn fortdichten an dieſem ewigen Gedicht. Gebet mir einige der Art, wie ich ſie gefunden habe, und ſorget, daß auch der Zukunft Begeiſterte nicht fehlen, und ich verſpreche euch einſt noch den Ὁμηρος (das einigende Princip) auch für die Wiſſenſchaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, ſo wie keines Hauptes noch Meiſters. Keiner lehret den andern, oder iſt dem andern verpflichtet, ſondern jeder dem Gott, der aus Allen redet. (Aphorismus 28 in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft. 1. Bd. 1. Heft. Tübingen, 1805.)

Schelling.

Friedr. Wilh. Joſeph Schelling iſt geboren am 27. Januar 1775 zu Leonberg im Würtembergiſchen als der Sohn eines Landgeiſtlichen. Er zeichnete ſich durch frühe Entwickelung eines lebhaften Geiſtes aus. Denn ſchon in die Zeit ſeines Aufenhalts im Tübinger theol. Seminar, welches er mit dem 15. Jahr bezog, und wo er mit dem Studium der Theologie und Philologie auch das der Kantiſchen Philoſophie verband, während er mit Hegel und Hölderlin Freundſchaft ſchloß, fallen mehrere Schriften, welche die Richtung bezeichnen, die ſpäterhin ſein Philoſophiren vorzugsweiſe verfolgte. Zuerſt 1792 eine Diſſertation über das dritte Cap. der Geneſis, worin eine philoſophiſche Deutung des Mythus vom Sündenfall verſucht wird, dann eine Abhandlung über Mythen und Philoſopheme der älteſten Welt in Paulus' Memorabilien 1793, ferner 1794 — 95 die kleinen Schriften: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt, und: Vom Ich als Princip der Philoſophie, oder vom Unbedingten im menſchlichen Wiſſen. Nach einigen durch Univerſitätsſtudien und Privatunterricht ausgefüllten Jahren trat er 1798 in Jena als Lehrer der Philoſophie auf, und begann hier einen Wettſtreit mit Fichte, nachdem ſchon 1797 ſeine Ideen zur Naturphiloſophie erſchienen waren, denen 1798 die Abhandlung über die Weltſeele folgte. Darauf ſtellte er 1799 das Syſtem des transſcendentalen Idealismus und 1800 die Naturphiloſophie als Darſtellungen deſſelben philoſophiſchen Syſtems von entgegengeſetzten Seiten hin, dort von Seiten des Wiſſens, hier

von Seiten des Seins. Eine Vereinigung beider Seiten in die absolute Identitäts- oder All-Eins-Lehre versuchte er zuerst in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift für spekulative Physik im 2. Heft des 2. Bandes, und setzte sie fort in der neuen Zeitschrift für spekulative Physik im 1. Heft des 1. Bandes 1802, sodann in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft im 1. und 2. Heft des 1. Bandes 1805 und im 2. Heft des zweiten 1807. In Gemeinschaft mit Hegel gab er ein kritisches Journal der Philosophie heraus. 1803 nahm er einen Ruf als Professor der Philosophie nach Würzburg, und 1807 als Mitglied der neu errichteten Akademie der Wissenschaften nach München an, wo er obendrein zum General-Sekretär der Akademie der bildenden Künste ernannt wurde. Mittlerweile erschien 1802 das Gespräch Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, 1803 die Schrift über das Verhältniß der Philosophie und Religion gegen Eschenmaier, nebst den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1806 die Schrift gegen Fichte, 1809 in einer Sammlung von Gelegenheitsschriften die akademische Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur, nebst der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Endlich 1812 das Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen zur Vertheidigung gegen den angeschuldigten Atheismus, und 1816 die mythologische Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake. Seitdem hat Schelling in der Literatur geschwiegen und im Stillen der Ausarbeitung seines Systems der spekulativen Theologie gelebt. 1823 wurde er auf sein Ansuchen der Stelle bei der Akademie der Künste entlassen, 1827 an die neuerrichtete Universität München berufen, und nach Jacobi's Tode zum Präsidenten der neu organisirten Akademie der Wissenschaften ernannt. Beim Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. nach Berlin gerufen, setzte er hier den Vortrag seiner positiven Philosophie als einer Philosophie der Mythologie und Offenbarung fort. Schellings Vortrag hat nicht die hinreißende Kraft Fichtischer Beredtsamkeit, doch mangelt es ihm nicht an eigenthümlicher Wärme und Begeisterung, so weit dieselbe sich mit der Form des unfreien Vortrags verträgt. Dahingegen wird die Formvollendung, in Beziehung auf welche gegen den unfreien Vortrag jeder freie nothwendig in Nachtheil kommt, durch eine zögernde und einschneidende Nachdrücklichkeit in ihr möglichst günstiges

Licht gesetzt, dadurch der Eindruck der wissenschaftlichen Idee zu einem künstlerischen gesteigert.

Die Naturphilosophie.

Das Schellingsche System hat den Schein nicht vermieden, als überschritte es die Principien der Fichtischen Wissenschaftslehre. Wäre dieser Schein eine Wahrheit, so stände es schlimm mit der ganzen Naturphilosophie. Er ist aber ein bloßer Schein, der sich sehr leicht zerstreuen läßt.

Das Schellingsche System überschreitet den Fichtischen Beobachtungskreis der Wirksamkeit des spekulativen Gedankens. Fichte hatte bloß im Ich seine Anwesenheit beobachtet, Schelling fing an, auch im erscheinenden Nicht-Ich als im Reiche der Empirie seine Spuren zu verfolgen. Auf diese einfache Thatsache reducirt sich der Schein, als habe Schelling dem subjektiven Princip Fichte's ein neues objektives Princip hinzugefügt. Dies that er nicht, wäre auch gar nicht möglich gewesen. Wol aber stellte er der Wissenschaftslehre eine ganz neue und bisher unerhörte Wissenschaft als Spiegel und Gegenschein ihrer selbst, als nothwendiges Ergänzungsglied gegenüber, und dies eben war die Naturphilosophie. Er füllte damit allerdings einen Mangel aus, und bebaute einen von Fichte gänzlich brach gelassenen Acker, aber dieser Mangel betraf nicht das Princip, sondern den Umfang der Wissenschaft, dieser Acker lag nicht außerhalb, sondern innerhalb der Wissenschaftslehre brach.

Wer der Meinung ist, daß man aus dem absoluten Ich noch in ein höheres Princip hinaufsteigen könne, dem ist anzurathen, daß er zuvor die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre studire, ehe man mit ihm ein Wort weiter reden kann.

Das anschauende Ich war von Fichte bestimmt worden als ein Streben oder Naturtrieb. Dieses Streben war beobachtet worden nach seiner einen Seite hin, wo es mit der Apperception als dem befreieten Ich in Verbindung tritt und die Vorstellungswelt gebiert. Nach der entgegengesetzten Seite hin, wo dieses Streben in den Trieben der unorganischen Natur, in den Abgründen des Nicht-Ich verschwindet, waren die sich ihm anschließenden Phänomene unbeachtet geblieben. Denn sie liegen freilich dem Blicke der Beobachtung nicht so unmittelbar

geöffnet, als die Phänomene des Anſchauens und Erkennens auf der Seite des Ich. Sondern ſie werden erſt durch den Erkenntnißproceß nach den Kategorieen der Subſtanz und Cauſalität als Kunſtprodukte zu Stande gebracht. Aber dieſe Kunſtprodukte, welche wir mit den Namen des Lichts, der Schwere, der Wärme, der chemiſchen Stoffe u. ſ. f. fixiren, erzeugen ſich in uns auf Veranlaſſung deſſelben Naturtriebes von Seiten des Nicht-Ich her, auf deſſen Veranlaſſung ſich von Seiten des Ich her die Vorſtellungswelt erzeugt. Es muß alſo jedenfalls eine gewiſſe Analogie zwiſchen den Scheinphänomenen der materiellen (ſ. g. realen) und denen der vorſtellenden (ſ. g. idealen) Sphäre Statt finden. Denn ſie ſind Erſcheinungen (Scheinbilder) derſelben Grundthätigkeit. Dabei darf der der gemeinen Redeweiſe entlehnte Ausdruck der realen Sphäre nicht den Irrthum veranlaſſen, als ob die Naturphiloſophie jemals die materiellen Scheinſubſtanzen für wirkliche Realitäten gehalten habe. Sie that dies eben ſo wenig, als ſie die erſcheinende ideelle Sphäre für das wirkliche oder abſolute Ich anſah. Sie ſuchte ſich nur in ihrer Redeweiſe der Sprache des gemeinen Lebens anzunähern. Dort die ſ. g. reale (richtiger: materielle) Welt der Naturſubſtanzen, hier die ſ. g. ideale Welt der Vorſtellungen, in der Mitte der ſie vereinigende Naturtrieb — ſo war die Eintheilung.

In der Wiſſenſchaftslehre wird das vorſtellende Ich in zwei Thätigkeiten zerlegt, in eine Raumſetzende oder centrifugale und eine Grenzeſetzende oder centripetale Thätigkeit. Den Raum ſetzt die Phantaſie auf Veranlaſſung des Grundtriebes, die Grenze ſetzt der Verſtand oder das reflectirende Vermögen auf Veranlaſſung der Empfindung (des Gegentriebes). Inſofern man ſich die expanſive oder centrifugale Thätigkeit als die vorausgeſetzte denkt, erſcheint die contractive oder centripetale als der Anfang der Succeſſion oder Zeitſetzung. Die raumſetzende Thätigkeit eröffnet die Sphäre der äußeren Sinne, die zeitſetzende Thätigkeit ſchränkt das Ich auf die Sphäre ſeines inneren Sinns ein und ſammelt die durch den äußeren Sinn gegebenen Bilder im Gedächtniß. Dieſe Sätze der Wiſſenſchaftslehre wurden von der Naturphiloſophie im ſtrengſten Sinne zum Grunde gelegt, und ohne ihr genaues Verſtändniß von dorther erſcheint die Naturphiloſophie als ein willkürlicher Einfall, was ſie doch keineswegs iſt.

In den aſtralen Regionen, wo die erſten Zuckungen des Natur-

triebes aus dem Nichtich als dem unvorstellbaren Unendlichen brechen, erscheinen sie als die expansive Thätigkeit des Lichts und die attractive Thätigkeit der Schwere. Lange zuvor also, ehe der Grundtrieb der Natur im Lichte der appercipirenden Aufmerksamkeit seinen Raum erzeugen darf, erzeugt er ihn schon in der Expansion des astralen Lichtes. Und lange zuvor, ehe derselbe Trieb durch das Wechselspiel der Phantasie und der Reflexion seine Zeit erzeugen darf, erzeugt er sie schon in der unerschöpflichen Wiedererneuerung der Wirkungen der Schwere (wie auch der Oscillationen im Lichtstrahl). Das Grundverhältniß zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich bringt also auf Seiten des Nicht-Ich oder des astralen Unendlichen ähnliche Thätigkeiten hervor, als auf der entgegengesetzten Seite, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort von unbewußter, hier von bewußter Art sind.

Die Raumsetzende Thätigkeit setzt das Ich an die Stelle aller Dinge, strebt alles zu Ich oder Subjekt zu machen, die Grenzesetzende Thätigkeit sondert vom Ich eine objektive Welt ab. Jene ist daher die das relative Ich, diese die das relative Nicht-Ich setzende Thätigkeit, jene die subjektive, diese die objektive. Daher nun ist auf der objektiven Seite die Raumsetzende oder expansive Thätigkeit anzusehen für den ersten Versuch des Subjekts, sich selbst in dem Abgrunde des Nichtseins auszubreiten durch Setzung eines Raumes als einer unbewußten Imagination oder strebenden Ausbreitung seines eigenen hohlen Schemas. Aber die Zeitsetzende oder contraktive Thätigkeit ist anzusehen für das erste Mißlingen oder Abbrechen dieses Versuchs, entsprechend der Thätigkeit, wodurch der Grenze setzende Verstand die Bilder der Scheinsubstanzen abschneidet. Und umgekehrt heißt der expansive Lichtproceß einer primordialen Ichsetzung, sobald derselbe sich innerhalb der Apperception des Bewußtseins wiederholt, die Einbildungskraft, und das Abbrechen der ersten Ausdehnung in gesonderte Massen durch Contraktion heißt, sobald dasselbe sich innerhalb der Apperception des Bewußtseins wiederholt, der die Substanzen absondernde Verstand. Wir haben demnach im Objekt die nämlichen zwei Grundthätigkeiten des Naturtriebes vor uns, wie im Subjekt, nämlich eine das Subjekt producirende und eine das Objekt producirende Thätigkeit.

„Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaften wäre daher die vollkommne Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen

völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäßige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden und zuletzt völlig aufhören. Die optiſchen Phänomene ſind nichts anderes, als eine Geometrie von Linien, die durch das Licht gezogen werden, und dieſes Licht ſelbſt iſt ſchon von zweideutiger Materialität. In den Erſcheinungen des Magnetismus verſchwindet ſchon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche ſelbſt Naturforſcher nur als unmittelbare geiſtige Einwirkungen begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück, als ihr Geſetz, deſſen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen iſt. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſein, kraft welcher die ganze Natur ſich in Intelligenz auflöſete." (Syſtem des transſcendentalen Idealismus S. 3—4.)

Vorgearbeitet war dieſer neuen Theorie der Natur bedeutend durch Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Kant hatte dort bereits gelehrt das Phänomen der Materie nicht als ein ruhendes, ſondern ein in ſich bewegtes und geſpanntes zu betrachten, das nur durch das Widerſtreben entgegengeſetzter Kräfte zu Stande komme. Er hatte gelehrt, das Phänomen der Materie erfülle ſeine Räume keineswegs durch ſeine bloße Gegenwart, gleich einer geometriſchen Figur, ſondern durch unaufhörlich fortwirkende repulſive Kräfte aller ſeiner Theile oder durch eine ihm eigene Ausdehnungskraft, welche überall einen beſtimmten Grad habe. Dieſe expanſive Urkraft im Naturphänomen nenne man Elaſticität, und alle Materie ſei weſentlich elaſtiſch. Außer dieſer Raum gebenden Kraft der Expanſion erfordere aber die Möglichkeit jenes Phänomens noch eine entgegengeſetzte Anziehungskraft, welche durch ihren Widerſtreit gegen jene und die dadurch entſtehende Begrenzung erſt irgend eine gemeſſene Form in die Ausdehnung zu bringen vermöge. Hierbei darf freilich ein großer Unterſchied nicht überſehen werden. Kant ergriff die Urbewegungen der Materie als Strebungen in dem bereits durch die bewußte Phantaſie des Menſchen vorgezeichneten Raume des Weltalls, wobei das, was dieſe Bewegungen hervorbringt, unter dem Namen der Dinge an ſich im Dunkel blieb. Die Naturphiloſophie ergriff die Urbewegungen der Materie als die erſten Raumſetzungen und Zeitſetzungen ſelbſt in einem Elemente, wo es vor ihnen weder Raum noch Zeit gibt, nämlich im

unvorſtellbaren Abgrunde des abſoluten Nichts oder Nicht-Ich. Eben daher war nun aber über die dieſe Bewegungen hervorbringende Grundurſache kein Zweifel mehr möglich. Denn es wurde der urſprünglichen Raumſetzung oder Expanſion nun kein ſchon fertiger Raum des Weltalls aus dem Subjekte zuvorgeſetzt, ſondern es wurde nur in der erſten und unbewußten Raumſetzung des Naturtriebes die bewußte und vorſtellende Raumſetzung deſſelben Triebes auf einer niederen Stufe ihrer Exiſtenz als dieſelbe wiedererkannt.

Die unorganiſche Natur.

Soll eine Raumwelt oder Natur entſtehen, ſo iſt das erſte Erforderniß die Raumſetzung oder Expanſion. Die Expanſion iſt aprioriſche Anſchauungsthätigkeit aus dem Ich. Sie iſt der ſetzende oder poſitive Faktor in der Erzeugung des Weltalls, welchem in der entgegengeſetzten Thätigkeit ein negativer oder Grenze ſetzender Faktor entgegentritt. Das in der erſten Expanſion geſetzte Streben geht auf die Erzeugung eines maßloſen Continuums, welches in ſich ohne alle geſetzte Unterſchiede, daher gleichförmig und leer iſt. Das Urphänomen dieſes Strebens iſt das Licht als das abſolut Repulſive in der Natur, welches in einfacher und ſtiller Ausbreitung allererſt Raum gibt, da Raum, ehe Licht war, ſchlechterdings noch nicht gegeben ſein konnte. Daraus folgt zugleich, daß man unter dieſem Urlicht nicht lediglich das Phänomen der von der Sonne oder vom Feuer aus unſer menſchliches Auge afficirenden Repulſionsthätigkeit zu verſtehen hat, ſondern eben ſo ſehr in andern Phänomenen der Expanſion, wie im Schall, in der Wärme, in der Elaſticität Beiſpiele von der Wirkſamkeit des poſitiven Faktors erkennen muß. Was bei allen dieſen Phänomenen von einem Retardiren der Expanſionsbewegung, von Schwingungen, Wellen u. dergl. vorkommt, gehört nicht dem Urlicht, ſondern ſchon einem Kampfe deſſelben mit dem retardirenden Faktor an. Vielmehr kann daſſelbe in ſich nur ſein ſtille unterſchiedloſe Ausbreitung, der Aether der Alten, die allverbreitete, poſitive Grundlage des Stoffs überhaupt.

Dem ſich Ausbreiten ſteht entgegen das auf ſich Zurückfallen, die Schwere, die Grundeigenſchaft der in beſtimmte abgetrennte Unterſchiede zerfallenen Materie als des ponderablen Stoffes. Gegenüber dem Gelingen der Ausbreitung des Subjekts iſt ſie das Mislingen

derſelben, gegenüber dem Urlicht die Urnacht, gegenüber der Wärme die Kälte, gegenüber dem maßlos Weiten das maßlos Beengende und Preſſende. Dieſer negative Faktor in ſeiner Iſolirung würde das Nichts als das unendlich Kleine hervorbringen, er tritt daher nur in ſeinem Widerſtreben gegen den Faktor der Ausdehnung auf negative Weiſe in Wirkſamkeit, und bringt dadurch die ſucceſſive Reihe der Oscillationen zwiſchen beiden Faktoren, die Zeit, hervor, als den Rhythmus des Beſchränkens, Hemmens, Beſtimmens und Bildens. Die Zeit iſt in ſofern die objektive, Maß und Ziel gebende, auf ſich ſelbſt zurückführende, beſtimmte Umriſſe und Begriffe, Theile und Maſſen ausſondernde, in dem gleichförmigen Continuum des Raumes oder Lichtes die diskreten Beſtimmungen ſetzende Thätigkeit.

Im Lichte entläßt das Ich ſeinen Inhalt, löſt ſich auf in die Zerfahrenheit des maßloſen Raumes, in der Schwere zieht es ſich aus der Auflöſung zurück, ſammelt ſich aus der Zerſtreuung, einigt ſich zu Begriffen und Formen. Demnach iſt die poſitive die auflöſende, die negative die einigende und bindende Macht. In der poſitiven zergeht alles in unwiderſtehlicher Verflüchtigung, in der negativen verknüpfen ſich die zerfahrenen Momente zu Umriſſen, Geſtalten und Grenzen, Bildern und Begriffen, verknüpfen ſich die Momente der Succeſſion zum Schema der ſubſtantiellen Dauer.

Ueberall wo das Licht in der Begrenzung des gebundenen Stoffs ſich geltend macht, tritt es als ein Entbinden des Latenten, ein Sichtrennen des Gefeſſelten, ein Befreien des in ſeiner Wirkſamkeit gehemmten urſprünglichen ſubjektiven Faktors auf, wie in der Wärme, im Verbrennungsproceß, im Schmelzen harter und kryſtalliſirter Maſſen zu homogenen Flüſſigkeiten. Denn alles Continuirliche und Fließende erborgt dieſe Eigenſchaft von der Qualität des Lichts. Das Licht entfaltet das Band der Schwere, bringt die ſtarre Dauer zum beweglichen Fluß, und iſt ſo das innere Leben der Natur, die Weltſeele, die den objektiven Kerker aufſchließende, erlöſende Potenz. Durch ſeine Vermittelung entfaltet ſich das Subjektive im Objektiven, das Lebendige im Starren, das Organiſche im Unorganiſchen. Denn es iſt ſelbſt in ſeiner Wurzel nichts weiter als die, nur noch nicht mit dem Bewußtſein in Verbindung getretene, urſprüngliche Thätigkeit der produktiven Phantaſie, alſo ein noch nicht zum Bewußtſein gekommener Anſchauungstrieb, eine zwar ſchon Raum, aber noch nicht Bewußtſein

producirende Einbildungskraft. Sie ist früher gesetzt, als die schwere Masse, welche erst aus ihr stammt, und bestimmt ist, von ihr zum Leben entwickelt zu werden.

Die Schwere tritt auf als eine für sich allein unfaßliche, nur an ihrem Gegentheil, dem ausgebreiteten Stoffe, erscheinende und folglich ihrer innersten Natur nach negative Kraft. Sie ist das eigentlich Objektive im Objektiven, die der Subjektivität des Lichts entgegenwirkende Kraft aus dem gänzlich Unfaßbaren oder dem Nicht-Ich. Sie kann in sofern das eigentliche Ding an sich genannt werden, als auch sie in ihrer letzten Wurzel ein schlechthin negativer Begriff ist. Wenn daher das Licht ihr entgegenwirkt, so geschieht es nie in ihr selbst, welche dazu keine Substanz bietet, sondern immer in Ausdehnungen, welche vermöge ihrer zu ponderablen Stoffen und Massen erstarrt sind. Denn alle Bindekraft, alle Cohäsion, alle Anziehung in der Nähe und in der Ferne, alles Bestreben der Materie zum Krystallisiren, alles Gefrieren, Gerinnen und Erstarren hat seinen Ursprung in derjenigen Grundkraft, welche von ihrer allgemeinsten und stetigsten Grundwirkung Schwere genannt wird.

Die Naturphilosophie gebraucht daher die Ausdrücke des Lichts und der Schwere nicht in dem engbegrenzten Sinne der empirischen Naturwissenschaft, aber eben so wenig in einem bloß entlehnten und abstrakten Sinne, sondern in derjenigen a potiori hergeleiteten Bedeutung, worin z. B. die empirische Naturwissenschaft den Namen der Bernsteinkraft (Elektricität) auf Phänomene ausgedehnt hat, welche auf demselben Princip beruhen, obgleich bei ihnen kein Bernstein vorkommt, oder wie die Franzosen unser Vaterland in Ermangelung eines andern Namens Allemannien nennen, obgleich nicht alle seine Theile von Allemannen bewohnt sind.

Licht und Schwere in ihrer engsten und ursprünglichsten Zusammenwirkung bilden die Phänomene des Magnetismus und der Elektricität, welche daher nicht, wie die empirische Naturforschung zur Zeit der Erfindung der Naturphilosophie noch irrig wähnte, verschiedene Grundkräfte, sondern nur verschieden gestaltete Phänomene der beiden Grundfaktoren alles Naturlebens sind. Es kommt nämlich in diesen Phänomenen nichts weiter vor, als ein complicirter Zusammenhang zwischen den beiden Thätigkeiten der Attraction und Repulsion, indem z. B. die Attractionsthätigkeit des Nordpols sich attractiv verhält ge-

gen die des Südpols, aber repulsiv gegen sich selbst, und indem die Attractionsthätigkeit des Südpols sich umgekehrt attractiv verhält gegen die des Nordpols, während sie sich selbst abstößt. Ebenso verhalten sich auch bei der Elektricität die Fähigkeiten gegen sich selbst repulsiv, attractiv aber gegen ihre Gegentheile. Nun ist aber Repulsion seiner selbst s. v. a. Ausdehnung oder Licht, und Attraction seines Andern s. v. a. Ansichziehung oder Schwere. Die beiden polar entgegengesetzten Thätigkeiten, deren jede in sich selbst Licht und Schwere, aber jede auf entgegengesetzte Art entwickeln, zeigen sich bei den elektrischen Erscheinungen an zwei verschiedene Körper vertheilt, bei den magnetischen aber in einem einzigen Individuum verbunden. In der Elektricität stellen sich dieselben Urthätigkeiten mehr in Spannung und Absonderung, im Magnetismus mehr in Einheit und im Gleichgewicht dar. Und da nun zu einer jeden materiellen Substanz ein Gleichgewicht beider Grundthätigkeiten erfordert wird, indem die Ausdehnung vom Lichte, die Form oder Grenze aber von der Schwere stammt, so ist das im Magnet gesetzte höchste Gleichgewicht von Licht und Schwere das objektive Schema aller Körperlichkeit überhaupt, und ein jeder Körper ist nur dadurch dieses, daß er in sich ein Magnet ist. Alle qualitativen Verschiedenheiten unter den Stoffen werden daher auf ein entweder nach der Seite des Lichts oder der Schwere hin gestörtes Gleichgewicht ihres innern Magnetismus zurückgeführt werden können, sodaß die vollständige Reihe der Stoffe das Schema eines einzigen großen Magneten bildet, an dessen Polen die entgegengesetzten Thätigkeiten vorwiegen, in dessen Mitte aber das größte Gleichgewicht derselben anzuschauen ist. Die experimentirende Naturwissenschaft hat sich seitdem durch Entdeckung einer elektro-chemischen Spannungsreihe genöthigt gesehen, auf diesen Lehrsatz der Naturphilosophie bis auf einen gewissen Grad einzugehen. Sie hat die Idee der Naturphilosophie näher dahin bestimmt, daß in diesem elektrischen Schema durch Kalium und Natrium der positive oder Wasserstoffpol, durch Fluor und Chlor der negative oder Sauerstoffpol gebildet wird, die Mitte oder Indifferenz aber aus den edeln Metallen besteht, und zwar so, daß unter ihnen sich das Silber nebst dem Queckſilber schon mehr auf die positive, das Gold nebst dem Platin schon mehr auf die negative Seite stellen.

Was demnach die Substanzen, d. h. die in gewissen Orten an-

dauernden Spannungsverhältniſſe zwiſchen den beiden Faktoren des Univerſums betrifft, ſo beruhen ſie ſämmtlich auf Magnetismus. Die materielle Subſtantialität iſt Magnetismus. Hierdurch zeigt ſich nun der Begriff der Subſtanz auch im objektiven Felde als derſelbe leere Verhältnißbegriff, als welcher er ſchon durch die Vernunftkritik im ſubjektiven Felde aufgewieſen wurde. Die Subſtanz iſt nichts Einfaches, ſondern nur ein dauerndes Verhältniß zwiſchen gegebenen Daten der anſchauenden Thätigkeit. Dieſe heißen im ſubjektiven Felde Anſchauung a priori und Senſation, im objektiven Felde Licht und Schwere. Wo ſie in ein dauerndes Verhältniß des Gleichgewichts treten, nennt man dies Gleichgewicht, ſo fern es andauert, eine Subſtanz. Wird nun dies magnetiſche Gleichgewicht momentan geſtört, z. B. durch Erregung von + E in einem Körper, ſo zeigt ſich dieſe Störung im größeren Zuſammenhange doch immer nur als eine ſcheinbare. Denn indem das überwiegende + E ſogleich in allen übrigen von ihm getrennten Körpern innerhalb einer gewiſſen Entfernung ſeine eigene Thätigkeit (das + E) in die Ferne drängt, und dadurch die Thätigkeit des — E überwiegend macht, ſetzt es nun ſich ſelbſt durch Anziehung dieſes — E mit ihm und ſeinem Träger als eins, und das Gleichgewicht, welches zuerſt in beiden Körpern, in jedem aber für ſich ſtattfand, findet jetzt ebenfalls in beiden Körpern, aber nur in gegenſeitiger Vereinigung und Anziehung ſtatt. In dieſem Proceſſe, welchen wir als das Streben der Körper, ihre elektriſchen Spannungen an einander auszugleichen, bezeichnen, entlehnt die eine Subſtanz immer von der anderen das, was ihr zum eigenen Gleichgewichte mangelt, ähnlich wie auf dem ſubjektiven Felde das, was als ſtörend und fremdartig an einer Subſtanz angetroffen wird, ſo lange vermöge des Begriffs der Cauſalität von anderen Subſtanzen her entlehnt wird, bis ſich Alles ausgeglichen hat. Was im ſubjektiven Felde Cauſalität heißt, wird auf dem objektiven Felde Elektricität genannt.

Wir bemerken in einem jeden Körper ein Streben nach Subſtantialität, oder ein Streben, ſich zum Magnet zu conſtituiren, und, iſt er im Gleichgewichte geſtört, ſo weit an der entgegengeſetzten Thätigkeit der Umgebung Theil zu nehmen oder derſelben ſo viel davon zu entreißen, bis das Gleichgewicht hergeſtellt iſt. Da das Ungleichnamige ſich immer anzieht, das Gleichnamige ſich immer abſtößt, ſo liegt das Streben zu ſolcher Ausgleichung ſchon im Begriff des Magnetis-

mus ſelbſt. Der Magnetismus ſelbſt iſt dieſes Streben, und die Subſtanz oder das Dauernde in der Erſcheinung nichts weiter, als ein elektriſches oder cauſales Ausgleichungsprodukt. Je dauernder und fixer daſſelbe geräth, deſto härter, cohärenter und unangreifbarer zeigt ſich das Gefüge. (Die Metalle ſtehen in der Mitte der Spannungsreihe.) Cohäſionserhöhung der Theile eines Körpers und Kryſtalliſation (Gefrieren) iſt ein vollkommneres Magnetiſchwerden deſſelben, ein feſteres zu einem Ganzen Gebundenwerden. Cohäſionsverminderung der Theile und Schmelzung (Erhitzung) iſt ein Herabſpannen ſeines Magnetismus oder ſeiner Subſtantialität, eine Löſung der Gebundenheit. Die Hinaufſpannung des magnetiſchen Gleichgewichts iſt eine Wirkung der allgemeinen Bindekraft oder Schwere, des negativen Faktors. Das Herabſpannen deſſelben eine Wirkung des Lichtweſens oder poſitiven Faktors, des löſenden Princips. Wo die Cohäſionskraft mächtig wird, wird das Lichtweſen vertrieben, und entweicht als Wärme, z. B. beim Gefrieren. Man nennt nun die Proceſſe, welche zwiſchen ſchon gebildeten Subſtanzen oder Stoffen in ihrer Miſchung vor ſich gehen, den chemiſchen Proceß. Da er der Proceß des aus Subſtanzen beſtehenden Univerſalmagneten (nach neuerem Ausdruck: der elektrochemiſchen Spannungsreihe) iſt, ſo iſt die ihn beherrſchende Kraft die Elektricität, beſonders in Geſtalt der Metallelektricität (Galvanismus). Dieſelbe zerſetzt die zuſammengeſetzten Stoffe mit Leichtigkeit in die Polarität ihrer einfachen Beſtandtheile. Und da als die äußerſten Enden dieſer Polarität der poſitive Pol des Waſſerſtoffs und der negative des Sauerſtoffs daſtehen, ſo iſt der Höhenpunkt aller chemiſchen Trennung das Potenziren (Spannen) der Materie zu Sauerſtoff und Waſſerſtoff, aber der Höhenpunkt aller chemiſchen Zuſammenſetzung das Depotenziren (Neutraliſation) dieſer Spannungsextreme zur Indifferenz des Waſſers. Das Waſſer iſt daher die höchſte Ausgleichung der chemiſchen Extreme in der Zuſammenſetzung, wie das Metall die höchſte Ausgleichung der elektriſchen Extreme in der Spannungsreihe iſt.

Im Reiche der ſchweren Subſtanzen iſt der Abdruck des Schweren als ſolchen der Cohäſionszuſtand der Starrheit und Härte, der Abdruck des Lichtweſens aber der luftförmige oder expanſive Zuſtand, in welchem ſich im Einzelnen das Ganze entfaltet zeigt, da jeder Theil abſolut von der Natur des Ganzen iſt, während im Starren und Kryſtalliſirten die Theile verſchiedenartig und polariſch entgegengeſetzt

ſind. Die Indifferenz oder das Gleichgewicht beider Zuſtände iſt der tropfbar flüſſige, welcher die Eigenſchaften beider Grundfaktoren in ausgeglichener Schwebe an ſich trägt. Denn von der Schwere als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit, von dem Lichtweſen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze iſt.

Als Reſultat von dieſem Allen ſtellt ſich heraus, daß die Raum und Zeit ſetzende Thätigkeit, welche auf der ſubjektiven Seite des Naturtriebes die Anſchauungen und Begriffe bildet und dadurch eine Vorſtellungswelt gebiert, auf der objektiven Seite deſſelben Triebes die materielle Welt erzeugt. Das Wirkliche in der Vorſtellungswelt iſt das Spiel der die Vorſtellungen erzeugenden Triebe, während die Vorſtellungen bloße Phänomene der Triebe ſind. Eben ſo iſt das Wirkliche in der Natur das Spiel der Raum und Zeit erzeugenden Triebe, während die materiellen Subſtanzen, Maſſen, Theilchen bloße Phänomene und Scheinweſen ſind. Es iſt daſſelbe Spiel der Grundtriebe, welches auf der ſubjektiven Seite anſchaut und erkennt, auf der objektiven Seite ausfüllt und Widerſtand leiſtet. In der denkenden Erkenntniß wird das Objektive auf der Seite des Subjektiven ergriffen, während die ſubjektive Thätigkeit für ſich allein als Phantaſie umherſchweift. Und in der Expanſion des Lichts wird das Subjektive auf der Seite des Objektiven ergriffen, während die objektive Thätigkeit oder Schwere für ſich allein gar nicht zur Erſcheinung kommt, ſondern in den unvorſtellbaren Abgründen des Nicht-Ich verſchwindet. Bildet alſo das Naturdaſein für ſich einen Magneten aus Licht und Schwere, ſo iſt dieſer Magnet ſelbſt nur der negative oder Schwerepol eines größeren Magneten, deſſen poſitiver oder Lichtpol in der Vorſtellungswelt des Denkens und Anſchauens ſteht. Die Erſcheinungswelt, welche entſpringt, wenn die Pole dieſes größeren Magneten zuſammenwirken, nennen wir das organiſche Leben. Daſſelbe iſt alſo dasjenige im Großen und Ganzen, was der Magnetismus in der objektiven Sphäre iſt, nämlich ein Gleichgewicht oder eine Indifferenz der Grundthätigkeiten. Zuerſt erſcheint in den Abgründen des Nicht-Ich die Expanſion des Lichts. Indem ihr aus dem Gegentheil die Contraktion der Schwere entgegenwirkt, entſteht aus dem Gleichgewicht beider Thätigkeiten der Magnetismus oder die unorganiſche Welt. In dieſe tritt die ideale Thätigkeit als in ihr Nicht-Ich, und ordnet ſich den Magnetismus des Lichtes und der Schwere unter als den nega-

tiven Pol ihrer eigenen Thätigkeit. Gegen dieſes höhere und einfachere Licht muß daher das Licht der Fixſterne ſelbſt wieder als ſchwer und materiell, gegen ſeine Thätigkeit müſſen die poſitivſten Bildungsthätigkeiten der magnetiſchen Kraft wiederum als negative und bloß accidentelle Begrenzungen und Beſtimmungen im Elemente einer höheren und reineren Expanſibilität, als das Licht iſt, erſcheinen. Dies iſt organiſches Verhältniß.

UNIVERSITY CALIFORNIA

Die organiſche Natur.

Licht und Schwere ſinken zum Objekt herab gegen ein höheres und einfacheres Licht, welches mit der Materie als ſeinem negativem Pol in ein magnetiſches Spiel von Anziehungen und Abſtoßungen eintritt. Dieſes Spiel heißt der Bildungstrieb. Wie der negative Faktor der Schwere erſt durch den poſitiven Faktor des Lichtweſens zu einer Faßlichkeit und Dauer gelangt, ſo gelangt im organiſchen Bildungstriebe der chemiſche Verwandlungsproceß als das Produkt aus Licht und Schwere zu einer Dauer ſowol, als geſteigerten Thätigkeit, welche er aus ſich allein nie erlangen würde. Die hinzutretende Thätigkeit der idealen Seite des Triebes bewirkt nämlich ſich continuirlich erneuernde Störungen ſeines magnetiſchen Gleichgewichts, welche ſich aus ihren Ausgleichungen fortwährend aufs neue wiedererzeugen, und ſo dasjenige als ein continuirliches und unaufhörliches Thun ſetzen, was in der chemiſchen Thätigkeit der unorganiſchen Natur nur vorübergehend geſchieht. Während im unorganiſchen Felde der chemiſche Proceß ein vorübergehender, immer wieder aufhörender und in ſofern mißlingender iſt, ſich nirgends ſelbſt faſſen und in ſein eigenes Geſetz treten kann, gelingt ihm dies alles vollſtändig durch den Hinzutritt des ergänzenden höheren poſitiven Faktors, welcher den Proceß immer aufs neue anregt und unterhält. Daher ſtellt der organiſche Proceß erſt die Chemie auf dem Gipfel ihrer Thätigkeiten dar, weil erſt dem höheren poſitiven Faktor gegenüber der chemiſche Proceß die vollſtändige Anregung bekommt, ſich ganz in ſich zuſammenzunehmen. Und darum iſt erſt der Organismus das vollſtändige Naturprodukt, weil vor ſeinem Erſcheinen der materielle Faktor des Naturſeins auch nur erſt in ſeinem Werden und ſeinen einſeitigen Entwickelungsſtufen, nirgends aber in ſeiner Ganzheit und Vollendung exiſtirt.

Der unorganiſche Stoff iſt nur ein Monument der einſeitigen Proceſſe, welche die Natur im Ringen nach Organiſation, d. h. nach Empfängniß des höheren Lebensfaktors, durchlief. Das Strebeziel iſt hierbei einzig der Proceß oder das organiſche Leben, und das ſtarre Produkt immer nur das Denkmal eines mißlungenen Proceſſes. Der chemiſche Proceß iſt ein continuirlich mißlingendes Organiſiren, der Organismus eine erreichte Vollendung der von Anfang an erſtrebten allſeitigen Spannung der Thätigkeiten. Und da es in den Organismen ein ideeller Proceß iſt, welcher durch ſein Erſcheinen als Anreiz den reellen Naturproceß in ſeine ganze Höhe emportreibt, und dieſe beiden Proceſſe als Faktoren des organiſchen Produkts ſich gegenſeitig ſpannen und ſteigern, ſo iſt das organiſche Leben ein Proceß aus Proceſſen, welche einander wechſelſeitig rufen und ergänzen.

Was den negativen Faktor oder den realen Proceß betrifft, ſo beginnt derſelbe im Pflanzenleben als eine continuirliche Zerlegung in Waſſerſtoff und Sauerſtoff. Die Pflanze wächſt dem Lichte zu. Das Licht entwickelt aus ihr immer neuen Sauerſtoff, welchen ſie durch die Blätter ausathmet, während die brennbaren Subſtanzen des Waſſerſtoffs und der Kohle in ihr zurückbleiben, ſo daß man den vegetabiliſchen Proceß als einen Proceß der vorherrſchenden Desoxydation bezeichnen muß. Umgekehrt bemerken wir im Chemismus des Thierlebens ein continuirliches Aufnehmen und Zurückhalten von Sauerſtoff, welcher hier eingeathmet und ins Blut geführt wird, das durch die Venen zum Herzen ſtrömt, um durch die Lunge geſäuert zu werden. Auf dieſe Weiſe macht ſich auf dem Gipfel des Chemismus der Gegenſatz ſeiner Grundpolarität in entgegengeſetzten Proceſſen geltend, und zwar ſo, daß der Proceß der Desoxydation den realen Pol nach der Seite der unorganiſchen Natur, der Proceß der Oxydation den idealen Pol nach der ſubjektiven Seite hin bildet. Das Pflanzenleben iſt weſentlich ein Leben des vollendeten Chemismus, welchem der ideelle Faktor nur zum Erreger dient. Das thieriſche Leben iſt weſentlich ein Leben des ideellen Faktors, welchem die Chemie des Organismus zum Erreger und Anfacher ſeiner Triebe dient.

Was nun den idealen Proceß des Organismus betrifft, ſo erſcheint er im animaliſchen Oxydationsproceß als ein die mechaniſche Beweglichkeit der Glieder beherrſchender irritabler Trieb, und als eine durch die Sinnorgane mit der Außenwelt vermittelte Senſibilität.

Hier kommen alſo Trieb und Empfindung zu Tage, für welche man vor allem nicht die Thätigkeiten der Phantaſie und des Begriffs voreilig ſubſtituiren darf. Denn Imagination und Begriff ſind nur einſeitige Produkte des Naturtriebes nach der ideellen Seite, wie Licht und Schwere einſeitige Produkte deſſelben nach der reellen Seite ſind. Das organiſche Leben aber mit ſeinem Chemismus iſt die Mitte zwiſchen beiden Extremen, in welchem der Naturtrieb ſich daher in ſeiner ganzen Urſprünglichkeit zeigt, einerſeits als die Finalurſache oder das Strebeziel der Natur, andererſeits als die wirkende Urſache oder das Grundverhältniß der ſinnlichen Vorſtellungswelt. Die Wiſſenſchaftslehre lehrt dieſen Trieb kennen als ein Streben nach Empfindung, welches ſeine Begrenzung entweder in der Luſt des Genuſſes oder in dem Schmerze des gewaltſamen Widerſtrebens findet, an ſich ſelbſt aber als ein expanſiver Trieb des Suchens den Organismus in Bewegung ſetzt, ob er das zu Suchende finden möge. Dieſer ſehnſüchtige, ins Weite ſchweifende, an ſich beſtimmungs- und formloſe Bewegungstrieb iſt die Irritabilität. Das Syſtem ſeiner möglichen Bewegungen iſt ein in ſich ſelbſt abgeſchloſſener Mechanismus für gewiſſe Reihen möglicher Fälle, welche durch das Syſtem der Senſibilität gegeben und im voraus bezeichnet ſind, z. B. Ergreifen der Nahrung, Flucht vor einem Feinde u. dgl.

Die Senſibilität oder Empfindung iſt überhaupt als das Formgebende und Beſtimmende des Naturtriebes, als ſein Grenze ſetzendes Princip zu betrachten. Die Grenze, welche der erkennende Verſtand im Proceſſe der Anſchauung ſetzt, richtet ſich jedesmal nach der Grenze, welche die Empfindung ihm zuvor bereits dem Triebe geſetzt hat. Die Empfindung iſt der negative oder objektive Faktor des irritablen Triebes, der Faktor, durch welchen derſelbe mit dem chemiſchen Proceß in Berührung tritt und von dem letzteren ſeine Beſtimmung empfängt, während er in ſeinem poſitiven Faktor als Bewegungstrieb ſich ſelbſtbeſtimmend verhält. Die Empfindungen ſind Beſtimmungen von ganz eigenthümlicher Natur, deren qualitative Beſchaffenheit aus dem ideellen Elemente des Triebes und nicht aus dem reellen Elemente der chemiſchen, mechaniſchen und phyſikaliſchen Thätigkeiten, welche Empfindung erregen, ſtammt. So z. B. iſt die Erſchütterung der Luft Schall, aber nur für ein hörendes Ohr, und eben ſo das Süße nur für die irritable Zunge ſüß, das Licht nur für das irritable Auge hell.

Die empfundene Qualität ist daher nicht ein Geschenk, welches der subjektive Pol (der irritable Trieb) vom objektiven Pol (dem Cheminismus) her empfängt, sondern sie ist eine bestimmte Art von Reaction, welche der subjektive Pol gewissen bestimmten Eindrücken des objektiven Pols entgegensetzt, gleichsam die Waffe, wodurch sich die subjektive Potenz unseres Wesens des Eindringens und Uebergewichts der objektiven Potenz erwehrt. Dies ist ganz dem allgemeinen Gesetze der Polarität gemäß, wonach zwischen entgegengesetzten Polen oder Thätigkeiten nur die Verhältnisse des Antagonismus, des Gleichgewichts oder Uebergewichts, möglich sind, eine Verwandlung des einen Pols in den anderen, z. B. von + E in — E, von Licht in Schwere, von Expansion in Contraction, unter allen Umständen zu den Unmöglichkeiten gehört.

Das Verhältniß von Irritabilität und Chemismus (welches der gemeine Sprachgebrauch das Verhältniß von Seele und Leib zu nennen pflegt) ist das Verhältniß eines sich gegenseitig reizenden und anfachenden polarischen Antagonismus.

Fassen wir Irritabilität und Sensibilität in einen Begriff zusammen als einen durch Sensibilität bestimmten Bewegungstrieb, so ist dies der Instinkt. Er bildet den Indifferenzpunkt des organischen Daseins, indem in ihm die Willkür des Triebes mit der Nothwendigkeit des Naturdaseins in gleichmäßiger Schwebe vereinigt ist.

Da der ganze Naturproceß von Anfang an ein Streben nach Organisation in sich schließt, dieses Streben aber als seinen letzten Grund eine Sollicitation durch den sich ein Objekt suchenden irritablen Trieb voraussetzt, so muß das im Instinkte gegebene Grundgesetz dieses Triebes als das Grundgesetz der organisirenden und producirenden Natur überhaupt angesehen werden. Alle Thätigkeit der Natur ist daher an sich zweckmäßig gleich der des Instinkts, ob sie gleich blind ist, wie diese, und keine Vorstellung von Zwecken hat. Denn der Instinkt wirkt vernünftig oder nach ideellem Gesetz, aber ohne Bewußtsein, er ist eine unbewußte Vernunft. Das Traumleben des Naturgeistes vollzieht auf Anregung des Grundtriebes in sich dieselben Thätigkeiten, welche die Vernunft auf Anregung desselben Triebes in sich vollzieht, und verdient in sofern den Namen einer außer sich gesetzten Vernunft. Man kann es vergleichen einem im tiefen Schlummer liegenden, aber doch athmenden und wirkenden Geiste. Der Zau-

der der Natur iſt dieſer Widerſpruch, daß ſie Produkt blinder Kraft und doch zweckmäßig iſt. Die Natur wirkt in allen ihren Produkten künſtleriſch, nach den Geſetzen produktiver Einbildungskraft und dichteriſchen Inſtinkts. Denn auch beim Dichter findet ein traumähnliches Hingegebenſein an die Phantaſie ſtatt, auch er wirkt blindlings, auch er iſt der ſich Hingebende, Begeiſterte, welcher aus einem dunkeln Streben und Leben faſt ohne eigenes Zuthun bildet, indem er einem hervordrängenden unendlichen Triebe folgt, der ſich nie ganz ausſpricht, und deſſen Werke wie durch ein Wunder gelingen. Auf dieſelbe Art iſt im künſtleriſchen Naturwirken der Begriff nicht vor der That, und der Entwurf ſchon ſelbſt die Ausführung. Blindlings erreicht es die Begriffe regelmäßiger Geſtalten, ſtereometriſcher Formen. Die Geſetze der Mechanik, eine ſpäte Eroberung des menſchlichen Bewußtſeins, vollführen ſich in der Aſtronomie blindlings dadurch, daß antagoniſtiſche Thätigkeiten ſich ins Gleichgewicht ſetzen. Aehnlich vollbringen Thiere Wirkungen, herrlicher als ſie ſelbſt. Der Vogel, berauſcht von Muſik, übertrifft ſich ſelbſt in ſeelenvollen Tönen, die Biene verrichtet ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur.

Hiermit ſind die verſchiedenen Stellungen, welche der die Natur hervorbringende Trieb im Verlaufe der Vollendung ſeines Werkes einnehmen kann, erſchöpft. Denn in dem nun folgenden Proceſſe der bewußten Entwicklung tauſchen ſich die Rollen völlig um, indem der Trieb oder Inſtinkt, welcher bis dahin der poſitive Faktor im Proceß war, gegen die autonomiſche Vernunft zum negativen Faktor (zum Nicht-Ich) herabſinkt, und indem die vom Triebe ausgehende Raum und Zeit ſetzende Imagination, welche bisher als unorganiſche Natur ins Nicht-Ich noch unterhalb des Triebes herabgeſunken erſchien, jetzt bis ins Centrum des Bewußtſeins und alſo ſcheinbar oberhalb des Triebes hinaufſteigt. Aber dieſes Hinaufſteigen der Einbildungskraft über den Trieb iſt eben ſowol, als das Herabſinken derſelben unter den Trieb, ein bloßer Schein. Die bewußte Imagination und die unorganiſche Natur ſind durchaus von demſelben Weſen, nämlich Thätigkeiten deſſelben Triebes oder Inſtinkts nach Genuß, nur mit dem Unterſchiede, daß die unorganiſche Natur aus den Thätigkeiten des werdenden Triebes im Elemente des Unbewußten, aber der vernünftige Erkenntnißproceß aus den Thätigkeiten des vollendeten Triebes im Elemente des Bewußtſeins beſteht. Die theoretiſche Wiſſenſchaft ge-

hört daher nicht dem Bewußtſein als ſolchem, ſondern dem Spiele des Naturtriebes innerhalb des Bewußtſeins an, während die Wiſſenſchaft des Bewußtſeins als eines ſolchen die Wiſſenſchaft der Autonomie iſt, welche die Geſetze der Ethik, verbunden mit den Geſetzen des in jenen enthaltenen Triebes nach dem höchſten Gut enthält. Aus dem letzteren Triebe entſpringt das religiöſe Bewußtſein.

Das Bewußtſein läßt ſich daher nicht aus dem irritablen Triebe ableiten, ſondern es tritt in ihm zum organiſchen Antagonismus von Inſtinkt und chemiſchem Proceß ein neuer ſubjektiver Faktor, gleichſam ein Licht der dritten Potenz, ähnlich wie zum unorganiſchen Antagonismus von Licht und Schwere der irritable Trieb als ein Licht der zweiten Potenz hinzutrat. Der hinzutretende höhere Faktor läßt ſich nicht aus dem Antagonismus der niederen Faktoren, zu denen er tritt, erklären, ſondern dieſe wollen umgekehrt aus jenem erklärt ſein. Das Licht ſammt der Schwere läßt ſich nur erklären aus den Wirkungen des werdenden Triebes, und der Trieb ſammt den Empfindungen läßt ſich nur erklären aus den Wirkungen der im Werden begriffenen bewußten Thätigkeit, wie ſie ein Gegenſtand der Wiſſenſchaftslehre oder des Syſtems des transſcendentalen Idealismus ſind. Und da alſo das Niedere ſeinen letzten Grund immer im Höheren hat, und alſo immer nur ſelbſt durch eine Art von vorläufiger Anticipation des Höheren, aber in verſchloſſener und fragmentariſcher Geſtalt, ſein Weſen und Beſtehen erlangt, ſo läßt ſich der ganze Proceß auch auffaſſen als ein ſtufenförmiges Befreien der höchſten oder abſoluten Thätigkeit von den Banden, womit wir dieſelbe im Naturdaſein belaſtet ſehen. Sie erſcheint hier zuerſt in höchſt ſchwacher Anticipation als die Expanſion des aſtralen Lichtweſens. In ihm iſt der Naturtrieb noch gänzlich gebunden und verloren in ſein Produkt. Er befreit ſich, indem er dem Lichte als der höhere Faktor der Irritabilität gegenübertritt und das aſtrale Lichtweſen zum Objekt herabſetzt. Nun iſt im irritablen Triebe das Bewußtſein wiedernm eben ſo in der Latenz vorhanden, wie im Lichte ſchon der irritable Trieb latent war. Das Bewußtſein ſetzt den irritablen Trieb zum Objekt herab, indem derſelbe in ihm ſich zur Autonomie oder reinen triebloſen Thätigkeit befreit. Der Naturproceß iſt, von dieſer Seite betrachtet, der periodiſch fortſchreitende Selbſtbefreiungsproceß einer abſoluten Thätigkeit aus gewiſſen ſtufenförmigen Graden ihrer relativen Latenz. Er iſt

der Proceß einer periodenweiſe fortſchreitenden Univerſalgeſchichte des Weltalls. Und wenn daher mit dem Antagonismus des autonomiſchen Bewußtſeins gegen den Naturtrieb eine neue Periode dieſes Weltproceſſes beginnt, als eine ſolche, worin die ideale Thätigkeit nach Vollendung der menſchlichen Organiſation nun mit ſich ſelbſt und für ſich allein einen neuen Proceß eingeht, ſo wird man vermuthen dürfen, daß in dieſer dritten Periode des Univerſallebens die Natur nicht gänzlich von jenem großen Geſetze ſich verlaſſen zeigen wird, deſſen ſicher eintreffende Wirkungen wir an den Produkten der erſten und zweiten Periode des Weltlebens ableſen können.

Die Menſchheit.

Iſt das Ich frei geworden, ſo beginnt es ein neues Handeln auf ſich ſelbſt vermöge ſeiner Autonomie. Da es aber ſtatt deren Anfangs faſt nur den entgegengeſetzten Genußtrieb in ſich findet, ſo ſetzt es ſich ſelbſt ſeinem Handeln als Ziel gegenüber in einem Bilde als dem Ideal der Glückſeligkeit. Denn die Seele weiß ſich nur wahrhaft ſittlich, wenn ſie es mit abſoluter Freiheit iſt, d. h. wenn die Sittlichkeit für ſie zugleich die abſolute Seligkeit iſt. Seligkeit als höchſte Luſt am Sittlich-Guten iſt nicht allein ein Accidens der Tugend, ſondern auch erſt ihre Vollendung. Dieſe ſchließt die Tendenz in ſich, mit der abſoluten oder reinen Thätigkeit (mit Gott) Eins zu ſein. Denn das Urbild des Einsſeins von Sittlichkeit und Seligkeit oder von Wahrheit und Schönheit wird in der Idee der Gottheit ergriffen. Daher Sittlichkeit und Religion die beiden höchſten ſchlechterdings nicht von einander zu trennenden Potenzen des Menſchenlebens ſind. Das Leben der Weltgeſchichte iſt weſentlich ſittlicher oder religiöſer Proceß. Ihm als dem eigentlichen Proceſſe der Freiheit ſchließt ſich aber ergänzend der Proceß eines höheren Mechanismus der Nothwendigkeit in Recht und Staat an.

Die Rechtslehre iſt für die Freiheit eben das, was die Mechanik für die Bewegung, indem ſie den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Weſen als ſolche in Wechſelwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der ſelbſt nur durch Freiheit errichtet werden kann. Die Verfaſſung iſt anzuſehen wie eine Maſchine, die auf gewiſſe Fälle zum voraus eingerichtet iſt, und von ſelbſt, d. h. völlig

blindlings wirkt, ſobald dieſe Fälle gegeben ſind; und obwohl dieſe Maſchine von Menſchenhänden gebaut und eingerichtet iſt, muß ſie doch, ſobald der Künſtler ſeine Hand davon abzieht, gleich der ſichtbaren Natur ihren eigenen Geſetzen gemäß und unabhängig, als ob ſie durch ſich ſelbſt exiſtirte, fortwirken. Uebrigens iſt an kein ſicheres Beſtehen auch nur einer einzelnen, wenn ſchon der Idee nach vollkommenen Staatsverfaſſung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organiſation, eine Föderation aller Staaten, die ſich wechſelsweiſe unter einander ihre Verfaſſung garantiren, ſo daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker unter einander ein allgemeiner Völkerareopag exiſtirt.

In dem Fortſchreiten der Menſchheit zu dieſen Zielen können wir drei Perioden unterſcheiden.

In der erſten wird das Herrſchende dieſes Proceſſes, welches ſich erſt ſpäter als Vernunft und Freiheit ſelbſt ergreifen lernt, als eine noch unverſtandene Forderung, welche blinde Unterwerfung verlangt, d. h. als Schickſal aufgefaßt, welches als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichſte zerſtört In dieſe Periode, welche wir die tragiſche nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen ſchließen, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblühet hat (des Hellenismus), und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt.

Die zweite Periode iſt die, worin wir uns gegenwärtig befinden, die der mechaniſchen Geſetzmäßigkeit in der Geſchichte, wo die Willkür der Individuen ſich nicht mehr fromm einem unbekannten und dunkeln Schickſal beugt, aber auch noch nicht ihrem eigenen Geſetze unwandelbar gehorcht, und daher gezwungen iſt, wider Willen einem offenen Naturplan zu dienen, der in ſeiner vollſtändigen Entwicklung die durch äußere Reibung der individuellen Kräfte erlangbare politiſche Reife, den allgemeinen Völkerbund und den univerſellen Staat herbeiführen muß. Dieſe Periode beginnt von der Ausbreitung der großen römiſchen Republik, von welcher an die ausgelaſſenſte Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungsſucht ſich äußert, und, indem ſie zuerſt die Völker allgemein unter einander verbindet, alles, was bis

dahin von Sitten und Geſetzen, Künſten und Wiſſenſchaften nur abgeſondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechſelſeitige Berührung bringt. Alle Begebenheiten, welche in dieſe Periode fallen, ſind als bloße Naturerfolge anzuſehen, ſo wie z. B. der Untergang des römiſchen Reichs weder eine tragiſche, noch moraliſche Seite hat, ſondern nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode wird die ſein, wo das in der erſten Periode nur ahnungsvoll, in der zweiten ſogar widerwillig vollzogene Geſetz ſich ſelbſt entwickeln und vollziehen, und damit zugleich offenbar werden wird, daß ſelbſt das, was in früheren Perioden bloßes Werk des dunkeln Schickſals, oder der blinden Natur zu ſein ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden erleuchteten Vorſehung war. Wann dieſe Periode beginnen wird, iſt nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein (d. h. dann wird die Vollziehung des reinen Sittengeſetzes mit der reinen Glückſeligkeit in eins fallen). Syſtem des transſcendentalen Idealismus. S. 439.

Die abſolute Identität.

Es iſt nur eine einzige Thätigkeit, welche alles Leben, das natürliche wie das ſittliche, erzeugt, indem ſie in den geordneten Stufen eines weltgeſchichtlichen Naturproceſſes ihre Selbſtbefreiung vollzieht. Auf der erſten Stufe erſcheint ſie als Licht, und in negativer Geſtalt als Schwere. Das Produkt iſt die unorganiſche Welt. Auf der zweiten Stufe erſcheint ſie als irritabler Trieb, und in negativer Geſtalt als Senſation. Das Produkt iſt die organiſche Natur. Auf der dritten Stufe erſcheint ſie als praktiſches Vernunftgeſetz oder Religion und Staat, und in negativer Geſtalt als bewußtes Triebgeſetz oder Wiſſenſchaft. Das Produkt iſt das Leben der Menſchheit. Ueberall alſo, wo wir dieſe Thätigkeit auf dem Gebiete der Erfahrung beobachten, ſehen wir, wie ſie ſich ſofort eine antagoniſtiſche Thätigkeit von ähnlicher Natur gegenüberſtellt, welche ein Abdruck des Einfluſſes iſt, den die Potenz der höheren Sphäre von den Potenzen der niederen Sphäre bekommt. So bezeichnet das theoretiſche Wiſſen den Einfluß, welchen das reine Bewußtſein oder abſolute Ich vom Triebe empfängt. Es bezeichnet die Senſibilität oder Empfindung den Einfluß, welchen

der irritable Trieb von Seiten des unorganiſchen Daſeins empfängt. Es bezeichnet die Schwere oder Contraction den Einfluß, welchen die Expanſion des Lichtes von jener unvorſtellbaren Grenze her empfängt, welche die Wiſſenſchaftslehre als das Nicht-Ich bezeichnet. Es findet alſo bei dieſen Naturſtufen keineswegs ein Progreß ins Unendliche ſtatt, ſondern dieſelben ſind in enge und überſichtliche Grenzen eingeſchloſſen. Denn unterhalb des Lichts und der Schwere wird eben ſo wenig eine untergeordnete Stufe gefunden, als oberhalb der Autonomie des ſich befreienden Menſchengeiſtes eine übergeordnete Stufe gefunden wird. Sondern unterhalb der Schwere giebt es nichts weiter, als jene abſolute und unvorſtellbare Negation (Nicht-Ich), welche wir darum nicht vorſtellen können, weil ſie ihrem Begriff nach das abſolut Unvorſtellbare iſt. Und oberhalb des weltgeſchichtlichen Proceſſes giebt es nichts weiter, als jene abſolute und ebenfalls unvorſtellbare Poſition (abſolutes Ich), welche wir darum nicht vorſtellen können, weil ihre abſolute Setzung die abſolute Aufhebung alles Triebes, und folglich des ganzen Weltalls ſammt aller Raum- und Zeitſetzung in ſich ſchließt. Uebrigens ſind, wie wir geſehen haben, dieſe Grundpfeiler alles Daſeins trotz ihrer Unvorſtellbarkeit gar wohl in den ſicherſten und präciſeſten Begriffen als die Grundſätze der Wiſſenſchaftslehre ausſprechbar. Denn das Denken reicht weiter, als das Vorſtellen.

Indem nun alſo die abſolute Poſition (das abſolute Ich) vermöge der Negation ihrer ſelbſt (des abſoluten Nicht-Ich) ſich in einen Naturtrieb verkehrt, und dabei aus den Banden der Schwere und der unorganiſchen Natur durch das Leben der organiſchen in die Freiheit der Autonomie emporſteigt, entſteht jenes abgeſchloſſene, weder vermehrbare noch verminderbare Syſtem von drei Stufen, welches einen zweifachen Anblick giebt, je nachdem man daſſelbe entweder von der räumlichen Seite des Nebeneinanderbeſtehens oder von der zeitlichen Seite der Entwicklung betrachtet. Räumlich betrachtet bildet dieſes Syſtem das Schema eines großen Magneten, bei welchem das Menſchenleben in der Polarität von Religion und Wiſſenſchaft (d. i. praktiſcher und theoretiſcher Vernunft) den poſitiven Pol, die unorganiſche Natur in der Polarität von Licht und Schwere den negativen Pol, und die organiſche Natur in der Polarität von Irritabilität und Senſation die Mitte oder den Indifferenzpunkt darſtellt. Zeitlich angeſehen giebt daſſelbe Syſtem den Anblick von drei nach einander zu

erſteigenden Exiſtenzgraden, welche eben ſo viele geſchichtliche Perioden bilden, in denen die Regel eines geſetzmäßigen und ſicheren Fortſchritts aus der Latenz in die Offenbarung, aus der Gebundenheit in die Freiheit waltet. Und zwar iſt der Anfang der erſten durch die Entſtehung des Lichts, der Anfang der zweiten durch die Entſtehung der organiſchen Zelle, der Anfang der dritten durch die Entſtehung des Menſchen bezeichnet. In allen aber lebt und entfaltet ſich nur eine einzige Thätigkeit als das Weſen jener abſoluten Poſition, welche durch das Werkzeug der abſoluten Negation mit ſich in Antagonismus tritt, ſich in eine ſubjektive und eine objektive Thätigkeit differenzirt, dieſe Differenzirung in weitere Unterglieder fortſetzt, und ſo das Schema des Univerſalmagneten bildet, in deſſen Spannungen ſowol von der objektiven, als von der ſubjektiven Seite nichts anderes thätig iſt, als die abſolute Thätigkeit ſelbſt, welche inſofern den Namen einer abſoluten Identität des Objektiven und Subjektiven verdient, als ſie ſowol die objektive Thätigkeit, als die ſubjektive Thätigkeit ſelbſt iſt, und doch in ihrer Wurzel oder ihrem Anſichſelbſtſein nicht zwei Thätigkeiten, ſondern nur eine einzige abſolute Poſition iſt.

Daher iſt Alles, was iſt, inſofern es iſt, das abſolute Weſen ſelbſt, und es giebt, ſobald man auf das Sein an ſich reflektirt, nichts, was entſtanden wäre, überhaupt nichts Endliches. Das Endliche iſt nur Schein. Und weil Alles, was iſt, die abſolute Identität ſelbſt iſt, ſo iſt Alles an ſich nur Eines. Wird die abſolute Identität als ſeiend gedacht, ſo heißt ſie die abſolute Vernunft. Wird ſie als werdend gedacht, ſo heißt ſie die Natur oder der Grund alles Seins, wobei unter Grund die Setzung des Anfangs verſtanden wird, aus welchem die weitere Fortentwickelung erfolgt. Denn dieſe empfängt ihren Inhalt nicht aus dem Grunde, ſondern aus der ſeienden Identität oder abſoluten Vernunft, welche als zeugende Kraft über dem Grunde iſt und ihn ſtufenweiſe über ſich ſelbſt emporhebt. Man kann dies auch ſo ausdrücken, daß die abſolute Identität in der Natur oder dem Grunde ihrer Entwicklung zwar dem Weſen nach, aber noch nicht der Form nach, nämlich noch nicht als Bewußtſein oder Selbſterkenntniß exiſtirt. Denn in der Selbſterkenntniß erfaßt die Grundthätigkeit ſich ſelbſt unter der Form ihrer eigenen Identität und Einfachheit, während ſie ſich in der Natur oder dem Grunde der Entwicklung in ihre Polaritäten und Differenzen zerſtreut, und alſo nicht unter der

Form der Identität, ſondern vielmehr unter der entgegengeſetzten der Differenz erſcheint. Die Natur oder der abſolute Grund entſteht alſo dadurch, daß die abſolute Identität zwar ihr Weſen ſetzt, aber es nicht unter ſeiner eigenen Form, nämlich nicht unter der Form der Identität als der Selbſterkenntniß ſetzt. Sie macht alſo die Form ihres Weſens unerſcheinend oder latent, ohne jedoch das Weſen ſelbſt aufzuheben. Und inſofern in der Natur oder dem Grunde ganz daſſelbe geſetzt iſt, was in der abſoluten Vernunft geſetzt iſt, aber unter der Form der Differenz und nicht unter der der Identität, ſo darf man, um die Befaſſung beider Sphären in der Grundthätigkeit in einer engſten Formel zu haben, die abſolute Identität definiren als eine Identität der Identität und der Differenz.

Die abſolute Identität iſt das All oder Univerſum, nämlich nicht das producirte oder erſcheinende, ſondern das urſprünglich ſeiende Univerſum, das in Allem, was iſt, ſchon iſt, und nur producirt wird, weil es iſt. Das einzelne Sein aber, welches bloß erſcheinend iſt, beſteht in einer Trennung der abſoluten Identität in ſubjektive und objektive Thätigkeiten, welche je nach ihren Polen oder Gegenſätzen einen Antagonismus gegen einander ausüben, und folglich nach quantitativen Graden ihrer Intenſität gegen einander gemeſſen werden können. Jede beſtimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität heißt eine Potenz. Jede Potenz beſteht aus einem poſitiven und einem negativen Faktor. Der poſitive dieſer Faktoren iſt immer der unbegrenzte (expanſive), der negative der begrenzende (contraktive) Faktor. In beiden Faktoren aber iſt immer das Eine und gleiche Identiſche, obſchon in einem jeden derſelben mit einem Uebergewicht der Subjektivität oder Objektivität, geſetzt.

Da die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven nicht in einem bloßen Gleichgewicht oder Syntheſe beider, ſondern darin beſteht, daß die Eine Thätigkeit gleicherweiſe im einen, wie im anderen Falle nur allein ſich ſelbſt ſetzt, ſo haben die einzelnen Weſen ſo viel wahres Weſen, als die abſolute Poſition ſich in ihren Faktoren ſelbſt ſetzt, aber ſo viel bloße Erſcheinung oder Nicht-Exiſtenz, als Spannung oder Beziehung zwiſchen ihren Faktoren ſtattfindet. Denn nur die Poſitionen als ſolche ſind das Göttliche, aber die Beziehung, welche die Poſition auf andere Poſitionen hat, iſt vor Gott und in Gott ewig als nichtig geſetzt. Das Weſen des einzelnen Dinges, ſo-

fern es als eine reine Position des Positiven im Dinge aufgefaßt und dabei von seiner endlichen Erscheinung ganz abstrahirt wird, heißt die Idee des Dinges. Sie faßt das Ding so auf, wie es als eine ewige Wahrheit in der absoluten Identität unveränderlich besteht. Die Positionen in ihrer inneren Freiheit widerstreben dem aufgelegten Bande der Relationen, da sie im Inneren ein höheres und göttliches Band haben. Aber die durch Spannung der Positionen als Faktoren hervorgebrachte äußere Einheit derselben widerstrebt der Befreiung der Positionen. Hierin besteht das Werden und Vergehen der Dinge. Sie entstehen dadurch, daß sich die einzelnen Positionen als Faktoren in ihnen zu einer imaginären und äußerlichen Einheit spannen, sie vergehen dadurch, daß aus dieser scheinbaren Einheit jede Position wieder in ihre innere und wahre Freiheit zurückkehrt.

Die absolute Identität des Schellingschen Systems ist nicht das absolute Ich der Wissenschaftslehre geradezu, sondern sie ist dieses zwar, aber in einer gewissen Anwendung aufgefaßt. Denn durch die Setzung des absoluten Ich wird die Welt und der Trieb aufgehoben, aber durch die Setzung der absoluten Identität werden beide gesetzt. Daraus folgt, daß in der absoluten Identität der erste und zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre in Vereinigung gedacht sind, oder daß die absolute Identität die Anwendung des Princips vom absoluten Ich auf die Welt der Erfahrung ist. Das Verhältniß von Ich und Nicht-Ich in der bewußten Sphäre wird die Vernunft genannt und als die identische Seite der Identität bezeichnet, das Verhältniß von Ich und Nicht-Ich in der unbewußten Sphäre wird die Natur oder der Grund genannt, und als die Seite der Differenz in der Identität bezeichnet. Es wird demnach innerhalb des Systemes der absoluten Identität zwar nirgends von den Grundsätzen der Wissenschaftslehre abgewichen, aber dieselben werden auch nirgends in ihrer abstrakten und über die Reiche aller möglichen Erfahrung hinausgehenden Reinheit ergriffen und reproducirt, sondern mit Umgehung der Grundvesten der Wissenschaftslehre in ihrer Reinheit, welche ihrer Natur nach das absolut Abstrakte sind, wirft sich das System der absoluten Identität sogleich in den vollen Reichthum der empirischen Anschauung als in ein Meer voll glühenden Lebens.

Schellings ſpäteres Syſtem.

Der aus dem Bisherigen ſich ergebende Gedanke einer ewigen und unveränderlichen Welt, welche als das abſolute Weſen der Dinge durch allen Fluß der Erſcheinungen hindurch exiſtirt, und in aller Erſcheinung das allein Wahrhafte iſt, hat Schellingen ſeit der Aufſtellung ſeiner Identitätsphiloſophie zu Anfange dieſes Jahrhunderts ausſchließlich beſchäftigt. Er trieb ihn von naturphiloſophiſchen Arbeiten mehr und mehr ab, dem abſtrakten Gebiete metaphyſiſcher und theologiſcher Unterſuchungen mehr und mehr zu, welche ſich von der Abhandlung über die Freiheit 1809 an bis in den neueſten Verſuch einer Philoſophie der Offenbarung in einer conſequenten Folge entwickelten.

Die Dinge, ſofern ſie in dem großen Syſtem, gleichſam dem großen Magneten der ewigen und unveränderlichen Welt exiſtiren, heißen Ideen. Die Dinge haben als Ideen in der ewigen Welt ihre ewige Realität und ewige Dauer, welche dadurch nicht verändert wird, daß ſie als Einzelweſen aus ihrer ewigen Idee in die Erſcheinung hervor und wieder aus der vorübergehenden Erſcheinung in ihre Idee zurück und untertauchen. Für das Weſen der Dinge in ſeinen ewigen drei Graden, wie ſie im Vorigen beſchrieben worden ſind, hat dieſer Wechſel gar keine Bedeutung, eine deſto größere aber für die aus entſtehenden und vergehenden Einzelweſen beſtehende Erſcheinungswelt, welche in ihren Erſcheinungen und zufälligen Anblicken immer nur Fragmente und abgebrochene Züge aus der wirklich ſeienden Welt, welche nicht den Sinnen, ſondern der Vernunfterkenntniß offen liegt, zum Vorſchein bringt. Hebt ſich, von Seiten der Vernunfterkenntniß angeſehen, der Unterſchied zwiſchen der unveränderlichen oder ewigen Welt und der zeitlichen Erſcheinungswelt ganz und gar, indem die letztere nur ein Ausſchnitt und Fragment aus der erſteren iſt, ſo macht ſich derſelbe Unterſchied für die zeitliche Anſchauung des lebenden und ſterbenden Individuums doch deſto mehr geltend, indem es die wirkliche und ewige Welt zwar in ſeiner intellectuellen Vernunfterkenntniß als ein aprioriſches Eigenthum erblickt, während ihm dagegen die ſinnliche Erſcheinung einen Zuſtand vorſpiegelt, welcher von der Harmonie und Vollendung des ewig Wirklichen einen weiten Abſtand zeigt.

Hierdurch knüpft ſich ein ganz neues, überraſchendes und beim erſten Entwurf der Identitätsphiloſophie noch nicht geahnetes Räthſel.

Sobald nämlich das Grundverhältniß aller Dinge oder der Urgegenſatz (Ich: Nicht-Ich) geſetzt iſt, iſt darin ſofort das ganze Univerſum geſetzt. Denn dieſes Grundverhältniß heißt der Trieb. Mit der Setzung des Triebes iſt aber ein Verhältniß des Triebes zu ſeinem einen Faktor ſowol, als zu ſeinem anderen als möglich geſetzt. Macht man dieſe Möglichkeiten wirklich, ſetzt man zuerſt den Trieb als anſchaubar im Abgrunde des Nicht-Ich, ſo entſtehen Licht und Schwere als Potenzen oder Kräfte der unorganiſchen Natur, ſetzt man ſodann den Trieb als anſchaubar in der reinen Thätigkeit des Ich, ſo entſtehen Phantaſie und Erkenntniß oder Raum und Zeit als Potenzen oder Kräfte der intelligenten Natur. Stellt man ſich auf dieſe Weiſe das Univerſum in ſeinen drei Graden oder Potenzen als völlig conſtruirt vor, ſo iſt dieſes eine Welt, worin Pflanzen, Thiere und Menſchen, Phantaſie und Verſtand, Waſſerſtoff und Sauerſtoff, Licht und Schwere, Elemente und Metalle aufs vollkommenſte und realſte exiſtiren, ohne daß jedoch aus dieſem Begriffe die Möglichkeit eines einzigen Individuums von irgend einer Art folgte, welches die Fähigkeit hätte, ein einzigesmal zu entſtehen und dann auf immer zu vergehen. Vielmehr iſt Alles, was durch den Urgegenſatz, ſowol in ſeiner gleichmäßigen Schwebe, als in ſeiner Beziehung auf jeden der beiderſeitigen Pole geſetzt iſt, auf völlig gleichbleibende, unveränderliche und aprioriſche Art geſetzt als ein großer ewiger Magnet, deſſen Pole in ſich ſelbſt wiederum Polaritäten ſind. In ihm iſt Alles vollſtändig und Alles zugleich vorhanden und gegeben, und es liegt in ihm als ſolchem nicht die entfernteſte Andeutung weder von einem Entſtehen und Vergehen der Individuen auf einem beſtimmten Planeten, noch von einem Entſtehen und Vergehen ganzer ſolarer und planetariſcher Schöpfungen an gewiſſen beſtimmten Orten des Weltraums enthalten. Vielmehr iſt in jener eigentlichen und urſprünglichen Welt Alles in eins und Alles zumal gegeben, was wir als ſterbliche Individuen mit unſeren Sinnen einestheils in bloßen Fragmenten im Raume zerſtreut, anderentheils in einer kleinen Lebensſpanne erſcheinend und dann für immer aus der Erſcheinung wieder entweichend wahrnehmen. In der Urwelt giebt es keine Geburt noch Tod, ſondern nur lauter ewige Verhältniſſe, woher iſt denn Geburt und Tod in dieſe Erſcheinungswelt gekommen? In der Urwelt giebt es keine Auseinanderreißung des Zugehörigen, noch Fragment, ſondern die einander ewig gegenwärtigen Gegenſätze kennen

nur ein Ueberwiegen, woher iſt denn Trennung des Zugehörigen, himmelferne Zerſtreuung in die aſtralen Räume, und fragmentariſche Verkümmerung in dieſe Erſcheinungswelt gedrungen? Dieſe Frage konnte die Wiſſenſchaftslehre noch nicht aufwerfen, da ſie den nicht aufgehenden Reſt betrifft, welcher in der Erfahrung übrig bleibt, wenn man die Erfahrungswelt mit den Maaßſtäben der Wiſſenſchaftslehre ausmißt. Dieſer nicht aufgehende Reſt konnte ſich zuerſt dem deutlich enthüllen, welcher eine ſolche Meſſung im Speciellen verſuchte, und bei ihr, während ſie im Allgemeinen gut von Statten ging, doch zuletzt an eine unvermuthete Grenze gelangte.

Aber ſo wie Kant durch ſeine metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft für das Gebiet der Naturphiloſophie bewundrungswürdig vorgearbeitet hatte, ſo fand Schelling auch für die Löſung des ihm zuletzt begegnenden größten Welträthſels von Kant in ſeiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bereits einen Grund gelegt, auf welchem weiter gebaut werden konnte.

Kant hatte vom Standpunkt des moraliſchen Geſetzes aus die Frage nach dem Urſprunge des Böſen aufgeworfen, und ſich zu ihrer Beantwortung gezwungen geſehen, einen urſprünglichen Akt freiwilliger Uebertretung zu poſtuliren, aus welchem als eine Folge die dem moraliſchen Geſetz immerwährende Schwierigkeiten bereitende Erſcheinungswelt entſtanden ſein möge. Denn ſetzt man die intelligible Welt moraliſcher Vernunftweſen mit ihrem inwohnenden reinen Vernunftgeſetz als die Urſache, alles übrige aber als Folge, ſo kann das Eintreten einer Verkehrung des urſprünglichen Geſetzes der Freiheit zum Gegentheil mit allen ſeinen Folgen nur nach eben dieſem Geſetze, folglich durch einen freien Willensakt der moraliſchen Weſen ſelbſt, vor ſich gegangen ſein. In eine ganz ähnliche Lage ſah ſich in Beziehung auf das Verhältniß zwiſchen dem wirklichen und dem erſcheinenden Univerſum Schelling verſetzt. Das Univerſum, worin wir leben, iſt allerdings das wirkliche und ewige, aber daſſelbe erſcheint uns nicht, ſondern wir finden uns an ſeiner Statt in ein bloßes Fragment, einen bloßen Ausſchnitt, gleichſam in eine geſunkene und verſtümmelte Welt verſetzt, ohne daß ſich von irgend einer Seite her ein nothwendiger Grund dieſer Umwandlung zeigte. Wo aber eine Nothwendigkeit nicht Statt hat, da hat entweder der Zufall oder die freie That ihr Spiel. Schelling ſah ſich um ſo mehr zu der letzteren Annahme

hingetrieben, als die in allen Potenzen wirksame und gleichsam mit sich selbst spielende Thätigkeit des absoluten Ich in ihrer Wurzel die Thätigkeit des absoluten Vernunftgesetzes als des Gesetzes der Freiheit selbst ist. Schelling hatte in der Naturphilosophie der absoluten Geisterwelt gleichsam ihren ewigen Wohnsitz enthüllt, worin sie als in einer unvergänglichen Natur ohne Geburt und Tod verweilend erblickt wurde, und überließ sich aus diesem Gesichtspunkte dem Gedanken eines durch freie That des Menschen dieser Urwelt hervorgebrachten Uebergangs aus der Ganzheit in das Fragment, aus der Idee in das Individuum, aus einer unvergänglichen in sich kreisenden Bewegung in ein einmaliges Geborenwerden und Sterben.

Um diesen Gedanken denkbar zu finden, muß man sich erinnern, daß die Thätigkeit der reinen Vernunft im Menschen eine Theilnahme an der reinen Thätigkeit des Absoluten (des ursprünglichen Ich) selbst ist. Gerade durch diese Theilnahme am Wesen des Ursprünglichen bekommt das abgesonderte Ich seine Selbstständigkeit und Freiheit, seinen Willen entweder der ewigen Vernunft zuzuwenden, oder ihn von derselben abzulenken. Denn in seiner Theilnahme an der absoluten Thätigkeit ist eben diese freie Wahl begründet. Aehnlich hat ja schon das einzelne Glied im Organismus, wie das Auge, obgleich es nur im Ganzen eines Organismus möglich ist, nichts desto weniger ein Leben für sich, und darin eine Art von Freiheit, die es durch die Krankheit beweiset, deren es fähig ist. Das Freie und soweit es frei ist, ist in Gott, aber gerade in diesem Aufgenommensein erwächst ihm die Thätigkeit, sein Verhältniß zur ursprünglichen Thätigkeit und darin die Grade seiner eigenen Freiheit und Selbstständigkeit nach eigener moralischer Wahl zu bestimmen. Dieser Idee nach erscheint der ursprüngliche Mensch (Adam prototypos) völlig als Herr seines eigenen Schicksals, und daß der Mensch im Zustande der sinnlichen Erfahrung diese Herrschaft nur noch in so engen Grenzen auszuüben fähig ist, kommt auf Rechnung des seiner Geburt vorangegangenen Willensakts, vermöge dessen er auf die Ausübung größerer Freiheit für dieses Leben freiwillig verzichtete.

Die Urthätigkeit selbst ist Freiheit. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als freies Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben, Grundlosigkeit, Unabhängigkeit und Selbstbejahung (Selbstsetzung), reine

Thätigkeit. Aus dieſer als der Gottheit oder dem summum bonum kann nicht unmittelbar das Vermögen des Guten und Böſen entſpringen, ſondern daſſelbe entſpringt als die Wirkung der freien Thätigkeit in dem aus Gott geborenen Urmenſchen in der Region der Urwelt oder des ewigen Grundes.

Der ewige Grund iſt das Verhältniß, welches ſich die abſolute Thätigkeit zu ihrem Gegentheil (Ich zu Nicht-Ich) giebt. Dieſes Verhältniß heißt der blinde Trieb, Naturtrieb. Er iſt gleichſam die Sehnſucht, welche das Ewige hat, ſich ſelbſt zu gebären, ſich ſelbſt in innerer Mannichfaltigkeit zu entwickeln. Er iſt diejenige Seite im Abſoluten, von welcher betrachtet daſſelbe nicht göttlich, d. h. nicht reine Thätigkeit iſt. Gott iſt daher nicht ſelbſt der Urgrund, aber er hat denſelben in ſich als etwas zu ihm Gehörendes, als eine inwendige Entwicklung ſeiner ſelbſt. Das Produkt dieſer Entwicklung iſt die prototype Welt, zu welcher die Erſcheinungswelt ſich verhält wie Trümmer zu Vollendung, wie natura naturata zu natura naturans. Dieſer Grund iſt weder die wirkliche Gottheit, noch die erſcheinende Erfahrungswelt, ſondern ein gemeinſchaftliches Verbindungsglied, eine gemeinſchaftliche Wurzel, durch welche beide mit einander zuſammenhängen.

Dieſer in Gott ſeiende Naturgrund wird inſofern die Potenz genannt, als unter Potenz das Weſen der in einem Naturprodukte antagoniſtiſch verbundenen Urthätigkeiten verſtanden wird. Da das Grundverhältniß (Ich: Nicht-Ich) der Trieb heißt, ſo wird der Trieb mit Recht die Potenz der Potenzen, die Urpotenz oder erſte Potenz, Potenz A genannt. Ihr ſchließen ſich dann zwei andere Grundſtellungen an, je nachdem das Wirken des Triebes auf der Seite des Nicht-Ich in Licht und Schwere, oder auf der Seite des Ich in Anſchauen und Denken ergriffen wird. Dieſe Stellungen werden als eine zweite und dritte Potenz oder eine Potenz B und C jener erſten Grundpotenz hinzugefügt, und die Wiſſenſchaft vom Verhältniß dieſer drei Stellungen, deren Inhalt ganz der der Naturphiloſophie iſt, als Potenzenlehre oder mit einem neueren Ausdruck als negative Philoſophie bezeichnet.

Die erſte Potenz oder der Trieb iſt ein blinder Wille zur Exiſtenz, der als ſolcher ein Werden deſſen in ſich ſchließt, was noch nicht iſt, ein Sein-Können, eine Möglichkeit. Der Trieb kommt nicht unmittelbar als ſolcher, ſondern er kommt immer nur an ſeinem Produkt

zur Erſcheinung. Die Möglichkeit und das Werden erſcheint verkörpert im Gewordenen, im Seienden, das nun nicht mehr aus der Exiſtenz zurückkann, und ſo als ein Seinmüſſen ſich darbietet, deſſen vorhergehender Grund das Seinkönnen oder der Trieb iſt. Dem Begriffe nach iſt daher das erſte der Trieb und das zweite ſein Produkt. In der Erſcheinung dagegen fällt zuerſt das Produkt in die Beobachtung, und das Wirken des an ſich unſichtbaren Triebes zeigt ſich nur in den Veränderungen, welche es fortwährend aufs neue an dem gewordenen Produkte hervorbringt. In der unorganiſchen Natur erſcheint der Trieb noch ganz in ſeinen Produkten verloren und tritt niemals als ſolcher hervor. In der unorganiſchen Welt iſt alſo das Seinkönnen gänzlich im Seinmüſſen untergegangen. Der Trieb tritt als ſolcher erſt mit der organiſchen Natur in die Erſcheinung. Erſt die organiſche Zelle iſt es, welche ihm freien Spielraum verſchafft, ſo daß man nicht mehr bloß ſeine erſtorbenen Spuren am Produkt, ſondern auch den Fluß ſeiner producirenden Thätigkeit an den Formen des Produkts in Wachsthum, Bewegung der Glieder u. ſ. w. wahrnimmt. Und zwar geht auch hier wieder der ins Seinmüſſen verlorene Trieb des Wachsthums dem zum beweglicheren Seinkönnen befreiten Triebe der Gliederbewegung voran. Die erſte Potenz oder das A folgt daher in der Erſcheinung der zweiten erſt nach, die zweite Potenz oder das B iſt die zuerſt im Sein anlangende. Der Grund davon iſt der, daß die erſte Potenz oder der Trieb (causa efficiens, per quam omnia fiunt) gar nicht anders zur Erſcheinung gebracht werden kann, als durch die zweite Potenz oder die Materie (causa materialis, ex qua omnia fiunt), obgleich die zweite Potenz das Produkt der erſten iſt.

Wo die zweite Potenz (Materie) auftritt, iſt dieſelbe immer die Wirkung der noch latenten erſten (des latenten Triebes), aber die erſte Potenz iſt nur Trieb, inſofern ſie ein Streben in die zweite Potenz oder ins Produkt iſt. Denn ohne dieſes Streben wäre ſie nicht Trieb oder Sehnſucht, ſondern die abſolute in ſich bleibende Thätigkeit ſelbſt, welche als abſolute Freiheit die Wahl hat, entweder in ſich zu bleiben oder in Geſtalt eines Triebes außer ſich zu ſtreben. Gelänge es daher, den Trieb auch innerhalb der Erſcheinung gänzlich ſeines Strebens ins Produkt zu berauben, gleichſam gänzlich in ſich ſelbſt zurückzudrängen, ſo würde in ihm die bloß ſeinkönnende Sehnſucht oder erſte Potenz erlöſchen, und ſeine innerſte Wurzel als reine Urthätigkeit oder

Freiheit ſich offenbaren. Dies wäre dann die dritte Potenz, oder die Potenz C, das Bewußtſein. Dieſe Zurückdrängung des Triebes aus dem Nicht-Ich ins reine Ich oder dieſes zu ſich ſelbſt Kommen der nach außen entlaſſenen Thätigkeit ſetzt aber voraus, daß der Trieb in der Welt bereits als ſolcher vorhanden und erſchienen ſei. Die dritte Potenz (das Bewußtſein) ſetzt daher in der Erſcheinung die erſte (den Trieb) voraus, obgleich ſie als die gereinigte Urthätigkeit ihrem Begriffe nach der erſten Potenz vorangeht. Die erſte Potenz behauptet daher ſowol dem reinen Begriffe nach, als in der Erſcheinung, die mittlere Stellung einer Uebergangsſtufe, während die dritte Potenz dem ſpeculativen Begriffe nach das Urſprüngliche iſt, die zweite aber dasjenige Produkt bildet, welches im Reiche der Erſcheinung zuerſt im Sein anlangt.

Sobald das Bewußtſein oder die dritte Potenz hervortritt, kehrt ſich in ihr der frühere Gegenſatz des Könnens und Seins völlig um. Denn da in der Freiheit die Möglichkeit hervortritt, entweder in den Trieb einzugehen oder in der reinen Thätigkeit der Freiheit zu verharren, ſo erſcheint hierin der Trieb oder das Können als das zweite, welchem ſein Sein nicht erſt im Produkt folgen ſoll, ſondern bereits als reiner Akt in der Freiheit vorangeht. Das Sein geht demnach hier nicht mehr, wie früher, aus dem Können, ſondern das Können geht aus dem Sein hervor. Die Möglichkeit iſt nicht mehr dem Wirklichen, ſondern die Wirklichkeit iſt dem Triebe und ſeinem blinden Exiſtenzhunger vorausgeſetzt, und zwar als eine Urwirklichkeit im Gegenſatze zu jenem erſt aus dem Triebe abzuleitenden Scheinwirklichen.

Weil die dritte Potenz die in der Welt erſcheinende reine Urthätigkeit (actus purus) iſt, iſt ſie der Zweck von Allem, um deſſentwillen Alles allein da iſt, indem ihr allein zu ſein gebührt (causa finalis, ad quam et secundum quam omnia fiunt). In dieſem Sinn iſt der Menſch in der Welt an der Stelle Gottes, als göttliches Ebenbild und Theilhaber an der reinen Urthätigkeit. Er ſteht beſtändig in der freien Wahl, entweder in die Naturtriebe einzugehen mit ſeinem Willen, oder über denſelben in gelaſſener Schwebe ſeiner Freiheit ſtehen zu bleiben. Und dieſer deutlich gefaßte Begriff unſerer eigenen Freiheit iſt das einzige Mittel, uns die eben ſo freie Schwebe zu vergegenwärtigen, in welcher die reine Urthätigkeit (das abſolute Ich) ſich befindet zwiſchen einem gelaſſenen Bleiben in ſich und einem Eingehen

in die Potenzen und ihre Spannungen. Mit dem Setzen der ersten Potenz sind zwar die Spannungen und Gegensätze aller übrigen in nothwendiger und unabänderlicher Folge gesetzt. Daß aber die erste Potenz gesetzt sei, folgt nicht aus dem Begriff der Urthätigkeit, ist vielmehr ein nur durch sie allein setzbarer Widerspruch gegen sich selbst. Sie ist daher der freie Herr der Gegensätze, der sie frei beherrscht, dem es frei steht, die Spannung zu erregen und aufzuheben, ohne sich selbst zu verlieren.

Werden nun innerhalb der Urthätigkeit und durch dieselbe die Potenzen in Spannung gesetzt, so entsteht die ewige und unveränderliche Natur der Dinge als der in Gott gesetzte Grund der Schöpfung. Diese ewige und unveränderliche Welt ist gleichsam ein Spiegel, darin der Schöpfer sich selbst erblickt, ein Ebenbild, darin er sich selbst hervorbringt, ein gesprochenes Wort, darin er sich selbst erkennt, mit einem Wort eine Welt, welche er selbst ist. Die in ihr aus dem Triebleben wiederum zu sich ewig erwachende Vernunft ist der ewige und unsterbliche Mensch in ihr, der in ihr erscheinende Punkt der Freiheit, an welchem allein diese ewige Welt zu fassen und aus ihrer ursprünglichen Bahn zu bewegen war. Denn so gewiß der Mensch Theil nahm an der freien Thätigkeit, konnte er diese Thätigkeit auch gegen sich selbst und die Gesetze der ewigen Natur, oder gegen den ewigen Willen des Schöpfers kehren. Er konnte dies, indem er die in ihm zur ewigen Gelassenheit zurückgekehrten Potenzen eigenmächtig spannte, und damit eine willkürliche, der ewigen Weltordnung widerstrebende Störung in der dritten Potenz herbeiführte, welche auch auf ihre beiden Voraussetzungen nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Geschah dies, so war der Cirkel der ewigen und unveränderlichen Natur durchbrochen, und aus ihren gleichmäßigen Bewegungen in unregelmäßige und wilde Bahnen eingelenkt, womit sich das Reich der Weltgeschichte, zuerst der astralen, sodann der geologischen, zuletzt der menschheitlichen Geschichte öffnete.

Gott schuf, indem er seine Potenzen spannte, welches er konnte unbeschadet seiner Existenz. Indem der ewige Mensch die Potenzen in Spannung setzte (schaffen wollte, wie Gott ursprünglich geschaffen hatte), vernichtete er sich, weil er hierdurch die Kräfte der Natur entband, welche nun in wilder Ungebundenheit für sich selbst einen chaotischen Umsturz herbeiführten. So entstand ein einseitiges und frag-

mentariſches Erzeugniß, gleichſam ein Geſchwür innerhalb der Harmonie des ewigen Lebens, ein falſches Leben des Scheins und der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß, ein erkranktes Glied am Leibe des Ewigen.

Daher beruhet nun dieſe Erſcheinungswelt darauf, daß wir den theocentriſchen Standpunkt der Urwelt verloren haben, und uns in dem ſchiefen anthropocentriſchen Standpunkt eines Individuums von enger und einſeitiger Anſchauungsſphäre eingeſchloſſen finden. Der darin Eingeſchloſſene iſt aber darum noch immer, obgleich verhüllter Weiſe, der Menſch der Urwelt, ſo wie der Menſch der Urwelt verhüllter Weiſe das abſolute Ich iſt. Denn dieſe Welten ſind als identiſche in einander, und nur unterſchieden nach der Erſcheinung, nur verſchieden für den, der in ſie hinabſteigt. Sie ſind in einander gleichſam eingeſchachtelt, und umgeben das Ich als eben ſo viele mögliche Sphären ſeiner eigenen Exiſtenz, in denen es ſich befinden kann als daſſelbe, ſo daß die eine in der anderen zugleich mit geſetzt iſt, in denen aber das Ich als lebendiges und handelndes nicht zugleich ſein, ſondern nur in die eine aus der anderen abwärts wie aufwärts durch eine Kataſtrophe ſeiner Exiſtenz hinein und herausgeboren werden kann. In der äußerlichſten dieſer Sphären oder Hüllen findet es ſich als egoiſtiſches Individuum zu allen andern ſeines gleichen in mehr oder weniger feindſeliger Stellung, und folglich mit ſeiner eigenen Idee in Zwieſpalt geſetzt, in der mittleren findet es ſich in ſeine Idee d. h. in die Urwelt zurückgehoben, in der dritten Sphäre iſt das abſolute Ich allein geſetzt, und folglich Welt und Trieb gänzlich ſuspendirt. Der Uebergang aus der einen dieſer Sphären in die andere ſetzt eine radikale Weſens-Umwandlung voraus. (Es liegt, wie Jakob Böhme ſagt, eine ganze Geburt dazwiſchen.)

Man hat daher zwei Schöpfungen zu unterſcheiden, eine ewige Schöpfung durch Gott, aus welcher die ewige Welt, und eine zeitliche durch den Menſchen, aus welchem dieſe Welt ſtammt, indem er ſich und mit ſich ſeine Welt als außergöttlich ſetzte. In der erſten Schöpfung bleibt Gott trotz ſeines Außerſichkommens bei ſich, und iſt in dieſem Beiſichbleiben der ewige Menſch. Die zweite Schöpfung iſt das Ereigniß, daß der Menſch die ewige Harmonie der Welt ſtört und zerfallen läßt, indem er ſich ſelbſt vernichtet und ſtatt ſeiner einen außergöttlichen Abgrund ſetzt, in welchem ſeine entbundenen Potenzen

als Weltſeele walten, und in einem abbildlichen Proceß den Proceß der ewigen Weltordnung wiederholen bis zur Wiedererſtehung des irdiſchen Menſchen empor, in welchem das Spiel der Freiheit ſich zum drittenmale, und zwar diesmal in Geſtalt eines nie aufhörenden moraliſchen Kampfs darſtellt.

Nachdem dies geſchehen, kann nicht weiter in die Tiefe geſtiegen werden. Der tiefſte Boden des Abgrunds, in welchen wir fielen, iſt nun erreicht, aus welchem es nur noch nach aufwärts, nicht weiter nach abwärts einen Weg giebt. Denn das Böſe im irdiſchen Menſchen vermag den Geiſt zwar an ſeinem Emporarbeiten zu hindern, nicht aber mehr eine neue Schöpfung nach unten zu eröffnen. Der einzig noch möglich bleibende Proceß iſt der Weg nach oben.

Dieſer beſteht darin, daß die im Menſchengeiſt bei ſeiner Entſtehung ſich noch ſpannenden Potenzen ſich in geſetzmäßiger Folge und periodenweiſe in eine immer größere Harmonie ſetzen, ein pſychologiſcher Verlauf im Menſchengeiſt, welcher ihm ſelbſt als mythologiſcher Proceß zur Erſcheinung kommt. Der noch gänzlich unaufgelichtete Geiſt findet ſich an einen völlig dumpfen und unaufgeſchloſſenen Zuſtand hingegeben, in welchem der Schmerz und das dumpfe Brüten waltet, und die holden Sehnſuchtstriebe nach einer beglückenden Exiſtenz noch unter der Decke eines freudeloſen Seinmüſſens, einer harten Unfähigkeit zum höheren Genuß ſeiner ſelbſt ſchmachten. Denn das finſtere und ſklaviſche Seinmüſſen iſt das überall zuerſt im Sein der Erſcheinung anlangende. Im Nomadenleben des freudeloſen Geſchlechts herrſcht aſtrale Nacht, ein wildes vergebliches Treiben ohne Frucht und Ziel. Ein Tag geht in ſchweifender Oede hin wie der andere, gleich dem mechaniſchen Kreiſen der Geſtirne, ohne daß etwas Dauerndes wird. Der Kampf iſt unfruchtbar, und Ruhe wird nirgends gefunden. Der Blick iſt in die Geſtirne gerichtet, in die Wüſte des Aethers, wo er den großen Weltgeiſt als einen fremden ahnend ſucht, der ihm noch nicht im eigenen Gemüthe aufgegangen iſt.

Da erwachte der Trieb, ein Glück auf Erden zu ſuchen, das Menſchenleben in den ſüßen Genuß ſeiner ſelbſt zu ſetzen, und im Schooße des Friedens Freiſtätten des Behagens, des Glückes und Ruhmes zu bereiten. Dieſer Trieb, der Dionyſos der Mythologie, war die holde Möglichkeit, welche es Licht werden ließ im Gemüthe, und die Keime eines höheren Lebens hervorlockte. Dionyſos als Lichtgott, Gott der

ſiegenden Potenz, überwand die Finſterniß und überſpannte erobernd und Raum gebend einem neuen Leben die Abgründe. Er der Gott des Genuſſes, der üppig gedeihenden Naturtriebe, brachte Ackerbau, Geſetze, Sitten, Ehen, Künſte, Staatengründungen, Eroberungen, Ehrenkämpfe, unſterbliche Thaten. Der Dionyſoscultus iſt Polytheismus. Dionyſos iſt der Oſiris der Aegyptier, der Schiwa der Indier. Bei den Griechen wurde ſein Cult in den Myſterien begangen. Die Myſterien enthielten die Philoſophie der Mythologie. Die höchſte Anſicht der Myſterien war, daß Alles Dionyſos ſei. Dionyſos iſt die erſte Potenz oder die Potenz der Potenzen, das Seinkönnen, der üppige Trieb. Sein Zeichen iſt der Phallus, ſeine Begleitung die überirdiſche ewige Welt olympiſcher ſeliger Weſen. Aber in der erſten Potenz ruht zugleich die Möglichkeit zur zweiten und dritten, Dionyſos iſt in ſich ein dreifacher. Er iſt nach der einen Seite hin der in die Nacht verſenkte, unterirdiſche Dionyſos, der von Titanen zerriſſene, ἀρχέγονος, χθόνιος, der Sohn des Zeus und der Perſephone, nach der anderen Seite hin der Dionyſos der dritten Potenz, der aus ſeinem Grabe auferſtehende, der Ἴακχος der Myſterien, welcher als neugeborenes Kind an der Bruſt der Mutter Demeter dargeſtellt wurde. Aber der allgemeine und exoteriſche Dionyſos war der Thebaniſche, der Gott der Luſt und Feſtlichkeit. Die Schauſpiele der Myſterien ſtellten die Thaten, Leiden und den Tod des Gottes dar. Alles Schmerzliche hatte der Gott gelitten. Kein Eingeweihter leidet Schmerz, nachdem er ſo großen Schmerz geſehen. Die griechiſche Tragödie ging hervor aus den Chören, welche die Leiden des Dionyſos beſangen. Ein Chor in der Antigone feiert den Sohn der Semele Jakchos. Der unterirdiſche Dionyſos war überwunden. Die Gegenwart gehörte dem thebaniſchen Dionyſos. Der dritte lag in der Zukunft. Die kleinen Myſterien feierten vorzüglich den vergangenen, die großen Myſterien aber die Herrlichkeit des zukünftigen als eines ſich im Tode und zukünftigen Leben offenbarenden. Plutarch ſagt, der Schlaf ſei das kleine Myſterium des Todes. Die höchſten Feierlichkeiten des zukünftigen waren bloß nächtliche Begehungen. Herausgetreten aus den nächtlichen Entzückungen war dann die Anhänglichkeit an die Götter des noch nicht geſunkenen Tages deſto größer.

Das Sinken dieſes erſten Tages der Menſchheit erfolgte. Die Potenz mit ihrem viſionären Olymp wich dem Myſterium der reinen

autonomiſchen Thätigkeit. Die kleinen Myſterien wichen vor den großen, der Thebaner vor dem Jakchos ganz zurück, und letzterer zeigte ſeinen vollendeten Sieg der Alleinherrſchaft dadurch an, daß er mit Umgehung der dionyſiſchen Culturvölker ſich die Nacht des Nomadenlebens zur Geburtsſtätte nahm, und ſeine Wiege mitten in den Abgrund ſetzte, an deſſen Ueberwindung der Gott des Naturtriebes zwar mit Anſtrengung, aber dennoch vergebens gearbeitet hatte. Kein Genuß und keine Geiſtesbildung, ſondern nur allein die ſtrenge Vollziehung des Geſetzes der Freiheit zeigte ſich ſtark genug, in den noch unüberwundenen Grundſchmerz der Menſchenſeele Balſam zu gießen. Dieſes Verhältniß heißt das Chriſtenthum. Aus der Finſterniß eines aſtralen und nomadiſchen Jehovahdienſtes tauchten auf Grund einer tiefen Sehnſucht nach Gerechtigkeit und Frieden die Hoffnungen auf einen endlichen Erlöſer der Menſchheit, aus den Zuſtänden der aller Cultur vorangegangenen tiefſten Vergangenheit tauchten die Hoffnungen einer weiteſten weltüberwindenden Zukunft, mit Ausſchluß aller Mittelglieder. Die Jehovahreligion iſt älter als der Sterndienſt, in welchem ſchon ein mythologiſches Element ſich offenbarender Triebe (Kybele, Attis u. ſ. w.) ſpielt. Jehovah iſt der ganz unoffenbare unbekannte Gott, der Gott der wilden Fluthen, des finſteren Dunkels, des unnahbaren Feuers. Dieſer Cultus empörte ſich hartnäckig gegen alle mythologiſche Mittelſtellungen, gleichſam gegen allen religiöſen Dilettantismus. Nur er ſelbſt aus ſeinem eigenen unbeſchwichtigten Schmerze hervor konnte das räthſellöſende Endwort ſprechen, worin er ſich ſelbſt vernichtete, indem er den Dionyſos übertraf.

Das Chriſtenthum kündigte an, die Einheit mit Gott, welche der Menſch im Fall verſcherzt, ihm wieder möglich machen zu wollen. Wird es ihm gelingen, das reine Geſetz der Freiheit im ſittlichen, wie im politiſchen Leben zur allgemeinen Geltung auf Erden zu bringen, ſo wird ſein Verſprechen redlich erfüllt ſein. Das Chriſtenthum iſt das Erſcheinen der dritten Potenz oder der Autonomie der Vernunft in der Entwicklung der Menſchheit, wie die Entſtehung des Menſchen das Erſcheinen der dritten Potenz im Naturproceß iſt. Das Chriſtenthum iſt eine zweite Menſchwerdung, die Entſtehung eines anderen und neuen Menſchen. Die Menſchwerdung aber iſt der erſte Abſchluß im Erlöſungsakte der Natur, die erſte Herſtellung eines Gleichgewichts unter den geſpannten Potenzen. So wie die Menſchwerdung den

Proceß der Organiſationen beendigte als ſein höchſtes Produkt, ſo das Chriſtenthum den Proceß der mythologiſchen Viſion und Ekſtaſe, welcher in ihm auf ſeinen Gipfel ſtieg, um hier abzubrechen und zu endigen. Die Apoſtel wirkten noch gleich den Propheten im mythologiſchen Elemente, welches ſich z. E. in der Apokalypſe ausſpricht, welches ſich vom ſterbenden Stephanus an Paulus wie durch Anſteckung mittheilte u. ſ. f. Allmälig trat ein abſtrakteres Bewußtſein ein, ſowol im Chriſtenthum als Heidenthum. Die Orakel hörten auf, die Opfer begeiſterten nicht mehr. Die Zeit des Suchens war vorüber, der Schatz in Händen, und es bedurfte nicht mehr der krampfhaften Anſtrengung von ehemals, um ſich in ſeinem Beſitze zu befeſtigen.

Vgl. H. E. G. Paulus, die endlich offenbar gewordene poſitive Philoſophie der Offenbarung u. ſ. w. Darmſtadt, bei Leske, 1843.

Die Schellingſche Schule.

Das Schellingſche Philoſophiren glich einem ſteten abenteuernden Umherirren, um geleitet vom Compaß der Wiſſenſchaftslehre immer neue Länder der Wiſſenſchaft der Philoſophie zu gewinnen. So wie der Dionyſos der Alten geſchildert wird als im trunkenen Siegestaumel irrend von Land zu Land, um die Keime der Cultur in alle Verborgenheiten und an alle Küſten des Erdballs zu tragen, ſo war Schelling auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft. Jedoch theilte ſich dieſe vielverſchlungene Thätigkeit in drei hauptſächliche Epochen ein von einer merklich verſchiedenen Tendenz.

Die erſte war die der Gründung einer Naturphiloſophie. Es war ein Weg entdeckt, auf welchem man mit den Maaßſtäben der Wiſſenſchaftslehre tiefer ins Objekt einſteigen konnte, als bisher gelungen war. Die Methode war ein neues Verfahren an der Hand der empiriſchen Thatſachen, ein Arbeiten auf empiriſchem Boden mit neuen Maaßſtäben und Werkzeugen. Hier trat demnach das ſyſtematiſche Verfahren mehr zurück, und machte einem geiſtvollen Anknüpfen neuer Verbindungen und einem abenteuernden Durchforſchen der Naturwiſſenſchaften in allen Verborgenheiten Platz, um neue und wo möglich überraſchende Beziehungen zu entdecken, welche ſich manchmal gerade an ſolchen Orten anboten, wo man ſie anfangs wol am wenigſten erwartet hatte.

Auf dieſe erſte Epoche folgte die Conſtruktion des Identitäts-ſyſtems. Der Gedanke der Naturphiloſophie wurde in ſeiner oberſten Formel mit möglichſter Einfachheit ergriffen und ohne alle eigentliche aprioriſche Deduktion gemeinfaßlich dargeſtellt, woraus ein mehr oder weniger orakelhafter Ton des Philoſophirens entſprang. Die Hauptabſicht dieſer Darſtellungen war ohne Zweifel, dem großen Publikum der Gebildeten die Einfahrt in die Grundgedanken der Wiſſenſchaftslehre zu erleichtern dadurch, daß ihm die ſchwierigeren, aber auch präciſeren und dem Gegenſtande angemeßneren Deduktionen, wie ſie z. B. noch im Syſtem des transſcendentalen Idealismus (1799) vorkommen, gänzlich erlaſſen wurden. Natürlich mußte aber die Sache, was ſie ſo von der einen Seite an gemeiner Faßlichkeit gewann, von der anderen an Schärfe und Präciſion verlieren, weil nun der fein und genau conſtruirte Anſchauungsproceß der Wiſſenſchaftslehre in ſeiner Raumerzeugung und Zeitſetzung zu ungenauen und hohlen Begriffs-Schablonen, wie Ideal und Real, Subjektiv und Objektiv, Denken und Sein u. dgl. mehr, herabgeſetzt und abgeſtumpft wurde.

Die dritte Epoche war die Begründung einer ſpeculativen Theologie vom weltgeſchichtlichen Standpunkt. Die Natur zeigt ſich als der Befreiungsproceß einer idealen Thätigkeit aus den Feſſeln ihrer Latenz nach drei Stufen. Das Ziel dieſer Befreiung iſt das Bewußtſein oder der Menſch. Der Befreiungsproceß ſetzt ſich im Leben der Menſchheit fort. Die Natur in ihrer Entwicklung zum Menſchen iſt der erſte Akt der Weltgeſchichte und ein Vorbild dem zweiten. Die Geſchichte des Menſchheitlebens iſt eine Menſchwerdung höheren Grades, eine Wiedergewinnung des in den Naturabgründen verlorenen Paradieſes. Aus dem Zuſtande der geſpannten Potenzen, der Sünde und Finſterniß, wird gedrungen zum Zuſtande der beruhigten Potenzen, des lichten, autonomiſchen, vernünftigen Thuns, woraus das wieder zu gewinnende Paradies entſpringt als ein immer tiefer in die abſolute Sphäre der ihr eigenes Geſetz vollziehenden Vernunft eindringendes Daſein.

Auf eine jede dieſer drei verſchiedenen Epochen fallen nun verſchiedene Mitarbeiter, welche theils von Schelling angeregt waren, theils auch wieder anregend auf ihn zurückwirkten, theils die Anregung zu ihrer mitwirkenden Thätigkeit unmittelbar aus der Wiſſenſchaftslehre ſchöpften. Das letztere war z. B. der Fall bei dem um zehn

Jahr älteren Franz Baader, dem um ſieben Jahr älteren Schleiermacher, dem gleichaltigen Wagner, dem um fünf Jahre älteren Hegel und anderen. Man kann dieſe Männer unmöglich als Schüler Schellings ſchlechtweg bezeichnen.

Das wahre Verhältniß iſt vielmehr dies, daß wir in Schelling den Anführer und Befeurer der ſiegreichen Fichtiſchen Schule in ihrem Eroberungszuge über die Felder der empiriſchen Wiſſenſchaften vor uns haben. Das einzige gemeinſchaftliche Kennzeichen der ganzen Schule der Natur- und Identitätsphiloſophie iſt die Anwendbarmachung der abſtrakten Prineipien der Wiſſenſchaftslehre im Gebiet der empiriſchen und hiſtoriſchen Wiſſenſchaften. Hierin ſtimmten alle Identitätslehrer und Naturphiloſophen mit Schelling überein, wenn ſie auch in der Ausbildung ihrer Lehre manchmal weit von ihm abwichen, wie denn z. B. Franz Baader, Eſchenmaier, Wagner, Krauſe u. a. mit Schellingen gleich vom Anfang an nur in einem fortwährenden wiſſenſchaftlichen Streite gelebt haben.

Dieſer Wetteifer der auf gemeinſchaftlichem Boden ſtehenden, aber nach verſchiedenen Richtungen hinarbeitenden Männer hat beſonders zur weiten Ausbreitung der Fichtiſchen Grundbegriffe beigetragen. Die Grundſpannung, welche ſich in dieſen Strebungen entwickelte, war die zwiſchen dem Schellingſchen und Hegelſchen Syſtem, jedoch war dieſelbe von anderen mehr untergeordneten Gegenſätzen begleitet, welche durch ihre fortwährenden Spannungen und Reibungen innerhalb der Grenzen des Fichtiſchen Gedankenlaufs die ganze Aufmerkſamkeit der öffentlichen Meinung allmälig auf die Wiſſenſchaftslehre und ihre Wirkungen fixirten. So z. B. war Schellings Rival in Würzburg der Naturphiloſoph Wagner, Hegels Rival in Berlin der ſpeculative Theolog Schleiermacher. Wagner nahm im Weſentlichen den Schellingſchen Standpunkt ein, näherte ſich aber der Form nach ſchon mehr der Hegelſchen trocken ſchematiſirenden Methode. Schleiermacher ſtand auf dem Fichtiſchen Standpunkt, näherte ſich aber in der Form mehr der zerfloſſenen und rhetoriſchen Darſtellungsart Schellings. Schleiermacher erſchien gemüthlich, wo Hegel durch Trockenheit abſtieß. Wagner erſchien trocken und geſchürzt, wo Schelling durch Zerfloſſenheit abſpannte. Indem bei ſolchen Gelegenheiten Alles, was ſich von dem einen Pole entſchieden abgeſtoßen fand, in der Regel dem anderen ebenſo unbedingt zufiel, bewegte ſich die Wahlanziehung

doch immer nur innerhalb des durch die Wiſſenſchaftslehre eröffneten Gedankenlaufs. Eſchenmaier, Baader, Bardili, Fr. Schlegel ragen in dieſes Treiben als eine ältere Generation hinein; Krauſe, Suabediſſen, Schubert, Carus u. a. ſchließen ſich ihm als eine jüngere an.

Es iſt nöthig, näher auf die verſchiedenen Mitarbeiter der verſchiedenen Epochen einzugehen.

Erſte Epoche.

Naturphiloſophie.

Hier ſind als Mitarbeiter Schellings aufzuführen: Steffens, Oken, Schubert, Windiſchmann, Schelver, Kieſer, Nees von Eſenbeck, Troxler, Ennemoſer, Buquoi, Naſſe, Bartels, Burdach, Carus, Eſchenmaier, Görres, Fr. Schlegel u. a.

Dieſe Gruppe iſt ſo bunt, daß wir bei ihr die Schellingſchen Grundgedanken häufig ganz aus dem Auge verlieren. Die Speculation verläuft in das weite Gebiet der zufälligen Einfälle und Hypotheſen an der Hand der Erfahrung. Es iſt von keinem ſich nach Principien fortſpinnenden Gedankengange mehr die Rede, ſondern das Intereſſante ſind nur noch einestheils die Extreme, zwiſchen denen ſich der chaotiſche Strom, anderentheils das Endziel, wohin er ſich bewegt. Die Extreme ſind das Vorwalten des empiriſchen und deſultoriſchen Elements von der einen, des ſpeculativen und methodiſchen von der anderen Seite. Oken, Steffens, Kieſer, Ennemoſer, Schubert, Buquoi, Carus bilden die empiriſche, dagegen Schelver, Windiſchmann, Schlegel, Görres die ſpeculative und methodologiſche Gruppe. Die letztere neigt ſich in allmäligen Uebergängen der zweiten und dritten Epoche des Schellingſchen Wirkens zu. Als Endziel und Reſultat der Naturphiloſophie zeigt ſich endlich eine auf der Grundlage der empiriſchen Gruppe erwachſene Pſychologie nach genetiſcher Methode, welche ſich das Verdienſt erwirbt, einestheils Hand in Hand mit dem von Herbart ausgegangenen neuen Aufſchwung dieſer Wiſſenſchaft die hinderliche Theorie der Vermögen aus dem Wege zu räumen, anderentheils durch eine lebendig fortgeſetzte Bekämpfung jeder monadiſchen Theorie der Seele ſowol gegen Herbart, als gegen den falſchen Dualismus der älteren Empiriker, zu Gunſten des Pantheismus Front zu machen.

Die Naturphiloſophie gewann dadurch ſowol eine weitere Ausbreitung, als auch einen beſonderen ihr nicht von Schelling urſprünglich aufgeprägten Charakter, daß der Mesmerismus ſich mit ihr verband. Schelver, Kieſer, Wolfart, Ennemoſer, Windiſchmann, Eſchenmaier, Fr. Schlegel, Juſtinus Kerner, Schubert, Baader, Görres und andere theils praktiſche Magnetiſeurs, theils Vertheidiger des Mesmerismus und der mit ihm in Verbindung geſtandenen Phänomene der Gegenwart und der Vorzeit ſchloſſen ſich alleſammt in ihren Theorien der naturphiloſophiſchen Schule an. Der animaliſche Magnetismus wurde von dieſen Männern als die experimentirende Naturphiloſophie ſelbſt betrachtet. Man glaubte durch die Mesmeriſchen Manipulationen die organiſirende Urkraft, die Wurzel des organiſirenden Trieblebens zu erhöhen, und demnach den ſchlechthin univerſalen Lebensnerv in die Hand zu bekommen, von wo aus ſowol organiſche als unorganiſche Natur ihre Wirkungen zuletzt ausſenden. Hierdurch ſind Naturphiloſophie und Mesmerismus in einen Zuſammenhang gerathen, welcher ſich das Ausſehen eines unauflöslichen gegeben hat, obgleich in Wahrheit durchaus kein zwingender Grund vorhanden iſt, wonach beide Theile ſolidariſch für einander haften müßten. Denn wenn gleich das Vorhandenſein einer ſolchen Centralkraft alles Naturlebens nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre aufs beſtimmteſte angenommen werden muß, ſo liegt in dieſer Annahme doch nicht ſogleich, daß dieſe Centralkraft müſſe durch ſo leichte Manipulationen, als die Mesmeriſchen ſind, zu allen beliebigen Experimenten geſteigert, iſolirt und offen dargeboten werden können. Selbſt dann, wenn der Mesmerismus ſich als eitel Täuſchung und Betrug erweiſen ſollte, würde dieſes die Lehrſätze der Naturphiloſophie ebenſo wenig widerlegen, als die in ihnen aufgewachſenen Irrungen die a priori feſten Lehrſätze der Wiſſenſchaftslehre zu erſchüttern vermögen. Denn in den unerſchütterlichen Lehrſätzen der Wiſſenſchaftslehre liegen ebenſo wenig die falſchen oder leichtſinnigen Anwendungen enthalten, welche die Naturphiloſophie mitunter von ihnen gemacht hat, als aus den Lehrſätzen der Naturphiloſophie die leichten Manipulationen Mesmers fließen, die man mit ihr in Verbindung zu ſetzen liebte.

Die Magnetiſeurs haben daher durch den momentanen Glanz, den ihre Hülfe der Naturphiloſophie verlieh, derſelben doch einen höchſt zweideutigen Dienſt geleiſtet, und ebenſo ſehr zu einem unnatürlich

raſchen Verfall aller naturphiloſophiſchen Ideen in der öffentlichen Meinung beigetragen, als anfänglich die raſche und weite Verbreitung derſelben vorzüglich mit von ihnen ausging.

Oken (1779—1851).

Er iſt der eigentliche Empiriker dieſer Sphäre, welcher dem bloßen A priori möglichſt wenig, der reinen Empirie möglichſt viel zu verdanken ſuchte. Bei ihm erſcheint daher der Grundgedanke der Naturphiloſophie am wenigſten rein, tritt aber dafür mit der größten empiriſchen Energie auf. Die apriori ſche Thätigkeit tritt zurück, die Thätigkeit des ſinnreichen Einfalls, der weitreichenden Hypotheſe, des ſchlagenden Apperçu gewinnt gänzlich die Oberhand. Die Naturphänomene auf eine zuſammenhängendere Weiſe zu betrachten, in den unorganiſchen Proceſſen ſchon entweder Trümmer oder vorbereitende Spuren der organiſchen zu entdecken, die Bildungen der Natur als eine zuſammenhängende Reihe verſchieden gearteter Modificationen deſſelben Grundtypus zu begreifen, überall Zuſammenhang, Einheit, Harmonie, Beziehung zu entdecken, wo ſie bisher dem blöderen Beobachter entgangen war — dies iſt der allgemeine Vorſatz Okenſcher Naturphiloſophie. Die Ausführung bleibt dem einzelnen Fall überlaſſen. So z. B. verdanken wir Oken die Nachweiſung, daß der Thierſchädel aus drei modificirten Rückenwirbeln zuſammengefügt iſt, daß der thieriſche Körperbau angeſehen werden muß als der Bau einer koloſſalen Univerſalzelle, welche ihre Organe zu phyſiologiſchen Syſtemen ausarbeitet, denen das einfache organiſche Zellenleben ſich dienend unterordnet u. ſ. f. Indem er das ganze Thierreich als den auseinandergelegten, in ſeine Glieder zerſtückelten Menſchen, die Außenwelt als das erweiterte und fortgeſetzte Sinnenſyſtem der empfindenden Weſen erkannte, wurde dieſe Betrachtung allmälig zu einem der Statue vollkommenſter Menſchengeſtalt auf dem Altare des Naturlebens dargebrachten Verehrungsopfer.

Das Abſolute iſt zu denken als der Indifferenzpunkt des Urgegenſatzes von Poſition und Negation oder + und —. Dieſer Indifferenzpunkt heißt Null oder Zero. Das Zero, worin nichts geſetzt iſt,

iſt aber nur das heuriſtiſche Zeichen für diejenige Aktivität, welche ſowol die Poſition als die Negation ſetzt, und ſobald ſie zur Erſcheinung kommt, Selbſtbewußtſein und Gedanke heißt. Das Zero iſt der Urakt, ein Akt ohne Subſtrat, d. h. ein geiſtiger Akt oder Selbſterſcheinungsakt. Selbſtbewußtſein iſt Perſönlichkeit, Gott iſt ewige Perſönlichkeit. Das Univerſum iſt Gottes Sprache. Das Wort iſt Welt geworden.

Der urſprüngliche zählende Akt heißt die Zeit. Zeit iſt Zählen, Zählen iſt Denken, Denken iſt Zeit. Unſer Denken iſt unſere Zeit, im Schlaf giebt es keine Zeit für uns. Die Zeit iſt die Urpolarität. Denn durch Zählen ſetzt der Urakt die Poſitionen, und geht ſie negirend wieder auf ſich zurück. In dieſer erſten Polarität ruht das Geſetz aller Zeugung oder Cauſalität. Das Geſetz der Cauſalität iſt das Polaritätsgeſetz, das Geſetz der Zahl. Das Geſchlecht wurzelt in der erſten Regung der Welt. Aller Bewegung liegt eine polare Spannung zum Grunde, eine rein mechaniſche Bewegung giebt es nicht. Die Urbewegung iſt Denken, der ſich erſcheinende Gott. Die Bewegung der endlichen Dinge aus Polarität iſt Leben. Leben iſt Bewegung im Kreiſe, continuirlich in ſich zurückkehrende Polarität.

Ein endliches Selbſtbewußtſein nennen wir Menſch. Der Menſch iſt der ganz erſchienene Gott, die ganze Arithmetik, zuſammengeſchoben aus allen Zahlen. Wenn Gott nur einzelne Eigenſchaften von ſich vorſtellt, ſo ſind es weltliche Dinge, wenn er aber in dieſem Gewühle von Vorſtellungen zu ſeiner eigenen ganzen Vorſtellung kommt, ſo entſteht der Menſch. Gott iſt frei, weil ſein Handeln nicht von einem andern beſtimmt wird, weil außer ihm kein anderes Handeln iſt. Der Menſch als Abbild Gottes iſt frei, als Abbild der Welt unfrei.

Der ponirende Urakt iſt die Zeit, der ponirte der Raum. Raum iſt ſtehen gebliebene Zeit. Gott iſt der Raum ſelbſt. Indem er handeln wollte, wurde er Zeit, indem er aber Zeit war, wurde er Raum. Das räumliche Zero iſt der Punkt. Er ſetzt ſich nothwendig ins Unendliche, ſich ausdehnend nach allen Richtungen in gleichen Entfernungen. Ein ſo ausgedehnter Punkt iſt die Sphäre. Je ſphäriſcher ein Ding, deſto gottähnlicher. Das Unorganiſche iſt eckig, das Organiſche ſphäriſch. Die Urlinie in dieſer Sphäre iſt in polarer Aktion, welche Spannung heißt. Sie iſt centroperipheriſcher Gegenſatz oder Magnetismus. Ihr centrales Ende iſt $= 0$, ihr peripheriſches $= + -$.

Die Grenze der Sphäre iſt Fläche. Die Urfläche iſt kugelförmig. Sie iſt Elektricität, ein bloß peripheriſcher Gegenſatz ohne Centrum, ein ewig Zerriſſenes ohne Licht. Am vollkommenſten iſt dasjenige Ding, welches die vollkommenſte Peripherie (Haut) hat. Die Fläche iſt = + —, das Centrum = 0, die Kugel = + 0 —. Die Urſphäre iſt rotirend, weil Leben die Kreisbewegung als die continuirlich in ſich zurückkehrende Polarität in ſich ſchließt. Die Lehre von der Sphäre iſt Geometrie. Alle geometriſchen Beweiſe laſſen ſich durch die Sphäre führen.

Alles Endliche ſtrebt nach dem Centrum (dem Zero). Dieſes Beſtreben iſt die Schwere. Die Schwere iſt in der Sphäre das, was der Rückgang der Zahlen in das Zero oder den Urakt. Die Schwere iſt nicht gleich der Bewegung, ſondern gleich der Ruhe. Sie iſt die Erſcheinung der geſtörten Trägheit (inertia) = 0. Punkte, welche nach dem Centrum ſtreben, drücken. Drückende Punkte ſind Materie. Die Linie (der Magnetismus) exiſtirt nicht, wenn ſie nicht agirt. Die Sphäre exiſtirt nicht, wenn ſie nicht träge (ſchwer) iſt. Die Urmaterie nennen wir den Aether. Die Welt iſt eine rotirende Aetherkugel, das Chaos. Das Chaos iſt nur heuriſtiſch. Von Ewigkeit her war das Chaos eine Vielheit von Aetherkugeln, rotirend um ihre Axe, und um die univerſale Axe des Aethers.

Zwiſchen der Centralmaſſe des Aethers (der Sonne) und der Peripheriemaſſe (den Planeten) iſt Spannung. Aetherſpannung iſt Licht, radiale Aktion, Vorbild des Magnetismus. Ein Lichtſtrahl iſt ein Radius in der Kugel, das Licht eine ſpaltende, zerreißende, differenzirende Aktion, die real gewordene Zeit. Das Selbſtbewußtwerden Gottes iſt Licht, und die Welterſcheinungen Darſtellungen der Optik, als der lebendigen Geometrie. Bewegter Aether iſt Wärme, in Verbindung mit Licht, Feuer. Alles iſt aus dem Feuer entſtanden, erſtarretes Feuer. Gott in ſich ſeiend iſt Schwere, handelnd aus ſich tretend Licht, in ſich zurückkehrend Wärme oder Feuer. Die Planeten ſind uranfänglich concentriſche Hohlkugeln, in deren Mitte die Sonne ſich bildet. Dieſe gerinnen zuſammen in Aequatorialringe um das Centrum. Der Bahnring contrahirt ſich zu einer Kugel, welche fortrotirt, wie ſie als Hohlkugel gethan hat. Zuerſt war die Planetenmaſſe gaſig, die der Erde bis über Mondesweite ausgedehnt. Der Mond entſtand aus einer dem Saturnusringe ähnlichen Formation.

Die Sonne ſteht nicht in der abſoluten Mitte des Sonnenſyſtems, wegen des Gegenſatzes mit den Planeten, die ebenfalls Centrum werden wollen. Hätte die Sonne weniger Maſſe, ſo würden alle Planeten näher ſtehen, hätte ſie mehr, ſo würde ſie alle ferner treiben, wie die Elektricität die Hollunderkügelchen auseinandertreibt. Der Umlauf der Planeten um die Sonne iſt ein polares Anziehen und Abſtoßen vermöge des Lichts. Der Planet wird abgeſtoßen in der Sonnennähe, wenn er poſitiv (ſolar) geworden iſt, er wird angezogen in der Sonnenferne, wenn er negativ geworden iſt. Er entladet ſeinen Pol in der Sonnennähe, er lädt ſich in der Sonnenferne, und ſo ſchwingt er hin und her, wie der Hammer im elektriſchen Glockenſpiel, mit der äußerſten Leichtigkeit der Selbſtbewegung, nicht durch einen Anſtoß. Die Kometen ſind zeitliche Gerinnungen des Aethers durch das Licht, alſo die fortgeſetzte urſprüngliche Schöpfung, daher urſprünglich in der Geſtalt des Bahnrings. Der zerriſſene Bahnring iſt der Schweif. Um den Kern herum concentrirt nämlich das Licht den Aether, ſo wie der Kern fortrückt. Es wird immer neuer Aether leuchtend, während der zuvor als Schweif leuchtende wieder finſter wird. Der Schweif iſt Licht, ein optiſches Spectrum, der Kern iſt die den Aether auf eine Zeit lang entzündende Lampe. Die Kometen ſind daher Meteore. Wie ſie entſtehen, ſo entſtehen die Feuerkugeln.

Die dichteſte Materie iſt die ſchwerſte. Der Schwerſtoff iſt der Kohlenſtoff. Der Lichtſtoff iſt der thätigſte, die Veränderungen aller anderen Stoffe beſtimmende, nämlich der Sauerſtoff. Der Wärme entſpricht der Waſſerſtoff als der dünnſte, beweglichſte und leichteſte. Im Kohlenſtoff iſt die Grundlage der Metalle zu ſuchen. Dem Waſſerſtoff verwandt, wie das Feuer der Wärme, iſt der Stickſtoff. Ein Stoff iſt nur ein Drittelweſen, ein Bruch, die wahren Weſen der Natur ſind die Elemente. Sie ſind totale Darſtellungen des Aethers, primäre Ganzheiten, zerlegbar in die Stoffe als in Halbheiten oder Brüche.

Es gibt vier Elemente, nämlich ein Element der Schwere, des Lichtes, der Wärme und des Feuers. Die Elemente der Wärme und des Feuers entſprechen der Peripherie der Kugel oder der Luft. Das Element der Schwere und des Kohlenſtoffs, das Erd, bildet den centralen Kern. In der Mitte zwiſchen beiden Polen, dem Lichte parallel, ſteht das Waſſer als Ausfüllung. Die Luft als das Differen-

teſte iſt am leichteſten zerlegbar. Der feurige Aether iſt in ewiger Zerlegung begriffen und verhält ſich zum Irdelement wie Zeit zu Raum, wie Arithmetik zu Geometrie. Die geometriſchen Figuren des Erdigen heißen Kryſtalle. Das Waſſer als der aus ſich herausgetretene Punkt iſt ſphäriſch in ſeinen größten, wie kleinſten Theilen, die Erde aber iſt überall nichts als Punkt. Die Luft iſt die ewige Flucht der kleinſten Theile. In der Erde iſt das Einzelne für ſich, im Waſſer iſt es nur durch das Ganze, in der Luft iſt nur das Ganze ohne individualiſirte Theile. Die Thätigkeit des Aethers iſt Verbrennung oder Feuer. Dieſe geſchieht durch Sauerſtoff als das leibliche Licht. Es iſt der Geiſt des Lichts, alles in Sauerſtoff zu verwandeln. Der Lichtkörper im Weltraum iſt die Sonne. Sie leuchtet, weil ſie Waſſer, und als ſolches in ewiger Bewegung iſt. Die Sonne iſt ein wahres Gallertthier, ein durch die ganze Maſſe zitternder Körper, und darum phosphoreſcirend. Das Waſſer bildet die Mitte zwiſchen den Gegenſätzen. Im Waſſer ſöhnen ſich die beiden feindlichen Principien aus. Waſſer begleitet jeden Verbrennungsproceß. Das Ende der elektriſchen Luftſpannung iſt Regen.

Die Verbindungen der Elemente unter einander geſchehen alle auf Grund des Irdelements. Sie zerfallen in binäre, ternäre und quaternäre Verbindungen. Die binären Verbindungen ſind ruhende Körper, welche Theile des Planeten bilden und Mineralien oder Irden genannt werden. Sie ſind Irdmineralien oder Erden, Waſſermineralien oder Salze, Luftmineralien oder Brenze (Inflammabilien), und Feuermineralien oder Erze. Die Erde iſt ein waſſer-, luft- und feuerbeſtändiger Körper. Das Erz iſt ein waſſer- und luftbeſtändiger Körper. Das Brenz iſt ein bloß waſſerbeſtändiger Körper. Das Salz iſt ein bloß luftbeſtändiger Körper. Die ternären Verbindungen, in denen ſich die Erde mit Waſſer und Luft miſcht ohne Feuer, ſind innerlich bewegte Körper, in denen ſich ſchon ein ganzes Planetenleben im beſondern Individuum darſtellt, und heißen Pflanzen. Die quaternären Verbindungen aus Erde mit Waſſer, Luft und Feuer ſind nicht nur bewegte, ſondern auch um ſich ſelbſt rotirende, vom Planeten losgeriſſene Körper, Darſtellungen des ganzen Univerſums, Thiere.

Das thieriſche Leben iſt das Leben der Elemente in ihrer höchſten Potenz. Sie treten nämlich hier in ihrem Verhalten zur Aktivität des urſprünglichen Zero oder des Selbſtbewußtſeins als Sinne auf.

Der über den ganzen Körper verbreitete Sinn iſt der Hautſinn oder Taſtſinn. Die Haut als Gefühlsorgan iſt das peripheriſche Hirn, das Hirn die centrale Haut. Alle Nervenempfindung iſt Aktion vom Hirn aus gegen die Peripherie gehend, wobei das Hirn nicht empfängt, ſondern ausſtrömt, verliert. Denken iſt Verlieren, Hungern. Das Nichts (der Mangel) iſt der Geiſt im Hirne. So wie nun die Sinnorgane nur ein verlängertes Hirn ſind, ſo laſſen ſich die Weltorgane oder Elemente als eine Fortſetzung der Sinnorgane in die Außenwelt anſehen. Wie die Sinne ſich ſelbſt im Hirn erſcheinen, ſo erſcheint die Welt ſich ſelbſt in den Sinnen. Das Thierreich iſt das Weltgehirn, das Pflanzenreich iſt hirnloſes Sinnorgan (bloßes Hautgebilde). Die Sinnorgane ſtehen mit ihren entſprechenden Weltorganen, wie das Hirn mit der Haut, im Conſenſus. Das Sinnorgan iſt das organiſirte Sinnobjekt, das Sinnobjekt der Keim zu einem Sinnorgan.

Der Taſtſinn (Cohäſionsſinn, Widerſtandsſinn) iſt die in das Thier fortgewachſene Qualität des Irdelements, Sinn der Haut, welche ſich zum Nagel, Zahn, Knochen verdichtet. Mit der Cohäſion iſt Form gegeben. Die Hand enthält in der Beweglichkeit ihrer Finger die Allheit der Formen, um das Sinnorgan ſeinem Objekte gleich geſtalten zu können. Aus der Hand geht alle Formung in die Natur über, alle Naturformen bemühen ſich, Hand zu werden. Der Taſtſinn als Formenſinn iſt weſentlich Bewegungsſinn. Denn die Form iſt eine nur durch Bewegung mögliche Setzung im Raume. Da das Verhältniß des Geformten zur Univerſalmaſſe die Schwere heißt, ſo gehört auch der Schwereſinn hieher, welcher ſich zu ſeiner Ausübung eben ſo, wie der Bewegungsſinn, der Muskeln bedient. Der Formenſinn iſt ein Vorbild des Auges, der Bewegungsſinn ein Vorbild des Ohrs. In der Inſektenmetamorphoſe ſteigert ſich der Hautſinn der Raupe zum Lichtſinn des Schmetterlings.

Das Schmecken iſt die Steigerung des Chemismus und der Verdauung zum Sinn. Die chemiſche Indifferenz iſt das Waſſer. Die Waſſermineralien (Salze, mit der Differenz von Säure und Kali) ſind die Grundobjekte des Schmeckſinns. Vom Steinſalz durch Meerwaſſer zum Speichel der Schleimhäute und der Zunge zieht ſich die Kette eines einzigen Naturproceſſes. Die erſten Regungen des Thierlebens ſind ſchleimige Verdauungsapparate und Schmeckorgane in Würmern, Schnecken u. ſ. f.

Die Naſe iſt ein hinaufgeſtiegenes Athmungsſyſtem, Organ der Luft und Elektricität. Die Naſe iſt ein vollendeter Thorax. Ihre Grundobjekte ſind die Luftmineralien (Brenze). Alles Reiben erzeugt Geruch, weil es Elektricität erzeugt, und im berührenden Dunſt iſt es der elektriſche Proceß, welcher gerochen wird.

Hand, Zunge und Naſe, oder Erde, Waſſer und Luft, oder Haut, Darmkanal und Kieme ſind die Selbſterſcheinungen des abſoluten Lebens im engen Kreiſe des Telluriſchen. Aber über dieſen hinaus gibt es noch ein planetariſches und kosmiſches Leben, welches als Klang und Licht zur Erſcheinung kommt.

Licht und Klang verhalten ſich wie Sonne und Planet, wie Centrum und Peripherie, wie Raum und Zeit, wie Form und Bewegung, wie großes und kleines Gehirn. Der Schall iſt ein inneres Erzittern, welches als Klangfigur empfunden wird, das Licht aber iſt die allgemeine urſprüngliche Spannung des Aethers, welche in ihren Wirkungen als Wärme an der Haut gefühlt wird. Im Lichte berührt das univerſale Selbſtbewußtſein das Menſchenbewußtſein, während die Welt zuvor ſich nur theilweiſe erſchien. Das Auge iſt das Centrum des Sinnenſyſtems oder der Haut, deren Peripherie einen Wiederſchein ſeines Lichtes als Wärme empfängt. So wie der Lichtſinn der oberſte Sinn iſt, ſo der Wärmeſinn der unterſte, mit welchem alles Leben beginnt als thermiſches Bläschen (Infusorium), welches in der Luft zur Pflanze, im Waſſer zum Thiere wird.

Lehrbuch der Naturphiloſophie. Drei Theile. Jena 1809—11. Dritte Auflage. Zürich 1843.

Abriß des Syſtems der Biologie. Götting. 1805.

Pythagoräiſche Fragmente. Jena 1808.

Zeitſchrift Iſis ſeit 1816.

Lehrbuch der Naturgeſchichte, 1813.

In einer verwandten Sphäre mit Oken bewegen ſich:

Buquoi: Skizzen zu einem Geſetzbuch der Natur. Leipzig 1817. Ideelle Verherrlichung des empiriſch erfaßten Naturlebens. Zwei Bände. Leipzig 1822. Theorie der Nationalwirthſchaft.

Troxler: Ueber das Leben und ſein Problem. Götting. 1807. Elemente der Biоſophie. Leipz. 1808. Blicke in das Weſen des Menſchen. Aarau 1812. Philoſoph. Rechtslehre der Natur und des Geſetzes u. ſ. w. Zürich 1820. Naturlehre des menſchlichen Erkennens oder Metaphyſik. Aarau 1828. Vorleſ. über Philoſophie, 1835.

Kieſer: Syſtem des Tellurismus oder thieriſchen Magnetismus. Zwei Bände. Leipzig 1822. Grundzüge zur Anatomie der Pflanzen. Jena 1815. Syſtem der Medicin. Zwei Bände. Halle 1817—19. Archiv für den thier. Magnetismus.

Nees von Eſenbeck: Naturphiloſophie, 1841. Vorleſungen zur Entwicklungsgeſchichte des magnet. Schlafes und Traums.

Schelver (1778—1832).

Schelver iſt der Aprioriker unter den reinen Naturphiloſophen, und bildet dadurch zu Oken als dem Empiriker unter ihnen den völligen Gegenſatz. Schelver ergriff das Taktmaaß alles empiriſchen Lebens in ſeinen nothwendigen Phaſen des Entſtehens und Vergehens in einem nicht ſowol verallgemeinerten, als gänzlich a priori reconſtruirten Schema von ſieben Stufen, einer Art von Pythagoräiſcher Tetraktys. Dieſelbe iſt ſo originell, daß ſie aus keinem früheren aprioriſchen Syſtem, ſondern aus der Natur ſelbſt abgeleſen erſcheint, ähnlich wie die Okenſchen Schemata, aber mit dem Unterſchiede, daß dieſer Verſuch bis zu einem Specimen aus der reinen Logik hinauf ſublimirt wurde.

Schelver iſt zugleich einer der eifrigſten Magnetiſeurs ſeiner Zeit geweſen. Er ſetzte die Theorie des Magnetismus in eine enge Verbindung mit den Grundideen der Wiſſenſchaftslehre, aus denen er mit Umgehung Schellingſcher Ideen zu ſchöpfen liebte. Magnetismus iſt ihm der in die Erſcheinung tretende abſolute Idealismus, das geſteigerte Erſcheinen der allgemeinen ſich ſelbſt ſetzenden Thätigkeit in der Weiſe des Organiſationstriebes, als eines erhellten, von Bewußtſein durchleuchteten Inſtinkts. Wo dieſes Erſcheinen der organiſirenden Thätigkeit durch die magnetiſche Manipulation ſich ſteigert, da wird, ſoweit dieſe Atmoſphäre oder dieſer magiſche Kreis ſich erſtreckt, die unorganiſche Thätigkeit der Kraft der organiſirenden unbedingt unterworfen.

Das Leben geht ins Produkt als in ſeinen Ausgang. In dieſem Ausgang erſtirbt es, vollendet ſich, findet ſeine Grenze und kommt inſofern außer dem Leben zu ſtehen. Ein ſolches erſtorbenes Leben

heißt Leib oder Leichnam. Aus dieſer Lebensgrenze ſtammt alles Feſte, Unabänderliche. Die unabänderlichen Grenzen der Leiber, das Gemeſſene der Formen, die feſte Richtung der Bewegungen, die Theilung und Zuſammenſetzung ſind Ausdrücke der Haltung, der Beſchloſſenheit und des Todes. Das Todtenreich iſt die Begrenzung des Lebens, die Geſtalt des Leibes, und ſteht alſo mitten im Leben ſelbſt als des Lebens feſte Ordnung und Haltung.

Dieſem Princip der Starrheit ſteht entgegen ein Princip der Entwicklung und des Fluſſes. Was aber noch ganz unbeſchloſſen und ohne Grenze iſt, das iſt auch noch nicht lebend, ſondern ſteht erſt vor dem Leben oder im Eingange des Lebens. Es iſt zu denken als das ganz Unbeſtimmte, Geſetzloſe, raſtloſe Thätigkeit und endloſes Weſen. Das Leben hat von dieſer Thätigkeit, welche in ihm die Zeitentwicklung gebiert, empfangen, ohne ſie jedoch ſelbſt zu ſein. Sie iſt vielmehr die Kraft der Auflöſung und Vernichtung des ſichtbaren Daſeins. Aus dem feſten, geſellig geſchloſſenen Bau der Erde quillt wild und roh die junge Kraft. In der zügelloſen Verwirrung liegt das freie ungebundene Leben der friſchen Jugend. Allem muß ſie entgegentreiben, Alles verkehren und umwerfen. Die friſche Kraft der Pflanze treibt den rohen Saft ins Wachsthum, die alten Bildniſſe feindlich abſtoßend, friſche Keime ausgießend, das Maaß immer verrückend. Im Thierreiche wird die Seele immer wilder, zügelloſer. Uebermüthig jede Freiheit ſuchend, eilt ſie zum Menſchen hinauf, dem furchtbarſten Ungeheuer, welches zum Chaos ſelbſt die Schlüſſel gefunden.

So zwiſchen ſeinen zwei Grenzen als zwiſchen zwei Toden hin und her getrieben, ſteht das Leben in fortwährender Verwandlung, ſchwebend zwiſchen Ruhe und Thätigkeit, Begrenzung und Freiheit, Ewigkeit und Zeit. Das Sterben des einen iſt das Auferſtehen des andern. Iſt die Kraft erſtorben und die Ruhe herrſchend, ſo fordert dieſe wieder die erſtorbenen Kräfte entgegen, durch welche ſie ſelbſt getödtet wird. So ſteigt aus dem Tode des einen das Leben im andern hinauf, und aus dem Leben des einen der Tod im andern. Das Leben iſt eine ſtete Neigung, ſich zu erhalten, zu haben, was es nicht hat, um immer gleich zu haben. Iſt es in den Grenzen, ſo fordert es Freiheit dagegen. Iſt es frei, ſo fordert es Grenzen. Dieſes Verhältniß der Selbſterhaltung des Lebens in ſeiner Verwandlung heißt

die Seele. Die Seele ist das Maaß und der Wechsel zwischen Ruhe und Thätigkeit, Schlaf und Wachen. Wenn sie einschläft, zieht sie die freien Kräfte in das Reich der ewigen Bande hinab. Wenn sie erwacht, schießt ihre Thätigkeit auf in dem nun unsichtbar gewordenen Zauberkreise der Nacht. Diese sich immer erzeugende Verwandlung, welche jedes durchs andere hält, ist die göttliche Gerechtigkeit, die gleichschwebende Abwägung zwischen Begrenzung und Freiheit oder Materie und Kraft.

Sobald aber das Leben aus dieser gleichmäßigen Schwebe in die Ungleichheit von Gesetz und Freiheit übergeht, bald im einen, bald im andern ruhend, tritt es in die Bewegung. Erst bei dieser Störung des Gleichgewichts von der Mitte oder von der Seele aus sagen wir, daß das Leben erscheine oder sich äußere. Die Freiheit wird so lange eingeengt, bis sie des Gesetzes Thätigkeit selbst wird, und der Ruhestand muß so lange wieder sterben, bis er selbst zur begrenzenden Macht wird. Die so entstandene Mitte ist nicht mehr eine bloße Schwebe, sondern bekommt auch die Herrschaft über die Gegensätze, indem die gebundene That und die thätig gewordene Begrenzung ganz zu eins geworden sind. Die Schwebe bekommt Macht, sich selbst ins Schwanken zu bringen, sich entweder für ein Uebergewicht des Leibes oder für ein Uebergewicht der Kraft zu entscheiden, und so durch Unmäßigkeit und Einseitigkeit sich in die Gefahr des Verwesens und der Entseelung zu treiben. Der Gegensatz, welchen das Leben hierdurch setzt, ist das Geschlecht. Versenkt es sich in die Leiblichkeit und in die Ruhe des Empfangens, so heißt es weibliches Wesen. Reißt es sich für sich selbst los, mit widerstrebenden Trieben gegen das Gegebene, so heißt es männliches Wesen.

Das Leben hat den Grund, woraus es bewegt werde, in sich selbst, und da sein Bewegen ein einseitiges Erscheinen zur Folge hat, so geht seine Mitte, von wo aus es erscheint, über die Erscheinung des einzelnen Wesens hinaus. Das Leben erzeugt fortwährend den Grund, aus welchem es erscheine, und faßt sein Ziel immer wieder aus frischem Grunde. Indem es also über den Tod das Leben errungen hatte, geht es in den Tod seiner selbst, um aus seiner eigenen Unendlichkeit in die freie Bewegung aus sich selbst gehen zu können. Die vielartigen Leiber der Erde, in deren jedem die allgemeine Gleichgültigkeit entschieden ist, sind nur Erscheinungen und Bildnisse, einst

geſchehene Bewegungen im Chaos der Erde. Erſt dann ſagen wir, das Leben der Erde habe ſie erzeugt, wenn wir ſehen, daß ſie ſelbſt immer wieder gleichgültig gegen ihr Werk, es auch zerſtöre und aufs neue erſtehen laſſe, um ihres Erſcheinens Herrin zu ſein. Die Eigenſchaft Gottes, welche alles aus ſeinem Weſen Gewordene wieder zurückwirft ins Werden, und ſelbſt der Wechſel des Entſtehens und Vergehens iſt, heißt die Liebe, der aus dem Vergehenden immer wiederkehrende, immer werdende Gott. Die Liebe beſteht darin, daß das Einige das Uneinige aufſucht, ſich ſeiner freuend und es aufnehmend. Die Liebe ſcheuet und fürchtet den Tod nicht, ſondern regt ſich durch ihn, und ſtirbt immer wieder, um immer wieder auferſtehend das Sterbliche unſterblich zu machen. In der Liebe gehen die entzweiten Geſchlechter in Ein Weſen. Die Zwei ſind in Einem, und das Eine iſt in Zweien. Dieſes Eine iſt der Grund neuer Weſen. Im Leben iſt er immer, aber aus ihm hervorſcheinen kann er nur, wenn die Selbſtentzweiung des Lebens ſich einigt. Jedes Geſchlecht zieht in der Liebe in gleichem Maaße ſein Gegentheil an ſich, wie es ſeinen eigenen Theil hingiebt. Die Liebe erweckt den Todten, welchen jedes Geſchlecht bei ſich führte, und beide werden nun die Zeugen des bisher in ihnen verborgenen Weſens. Jemehr daher das Leben die Eigenheit von ſich ſtößt, das Gemeinweſen zu zeugen, um ſo mehr wird es aufgenommen in die göttliche Liebe, und wird es Zeuge des unwandelbaren Weſens.

Indem die Geſchlechter einander aus der Liebe gleichſam den Rücken wenden, wird ihre Vermiſchung aufgelöſet, und das darin gewordene Centrum fällt hervor als Geſchöpf. Sterbliches und Unſterbliches, welche in der Liebe von einander durchdrungen waren, werden aus einander geſchieden. Jedes Schaffen geſchieht in dieſer lebendigen Abtretung, Theilung, in dieſem Schnitte, dieſem Schmerze der ſterbenden Luſt. Die Liebe war die Selbſtbelebung aus dem einſeitigen Triebe ins Doppelweſen (ins Verweſen des Triebes). Die Schöpfung der neuen Creatur iſt der Selbſttod des Doppelweſens. Nur was ſich ſelbſt tödten kann, kann ſich hervorbringen aus der eigenen Vernichtung. So muß das Leben auch in ethiſcher Hinſicht aus dem Grunde des Allgemeinen oder der Menſchenliebe ſich immer wieder in die Beſonderheit der einzelnen Bedürfniſſe der nächſten Gegenwart einengen und zurückziehen, wenn es irgend etwas Dauerndes

chaffen will. Das Ideal erzeugt erſt dann ſeine Frucht, wenn es eine treue Arbeit in unverwandter Kraft und Schranke wird, wenn die Liebe und Luſt zum Werke in Anſtrengung und Fleiß übergeht. Denn alles Schaffen iſt eine Zurückziehung des Lebens aus ſeinem Grunde in ſeine Gegenwart.

Die Einheit des Weſens, welche nach der Zeugung als das Centrum zwiſchen den beiden nunmehr wieder Entzweiten zurückblieb, nimmt ſelbſt die Entzweiung auf, indem ſie ſich zu einem der beiden Geſchlechter entſcheidet. Die Geſchlechter umkreiſen das in die Welt geborene Centrum als das ihrige, und dieſes ſteht in ihren Kreiſen als in dem ſeinen. Dieſe Dreiheit heißt nun Vater, Mutter, Kind. Die Eltern machen das Kind zu ihrem Geſchöpfe, und dieſes macht ſie zu ſeinen Schöpfern, vereint ſie als ihr mittleres Weſen, worin ſie ihre Liebe anſchauen. Sie arbeiten um und für das Kind als für ſich ſelbſt, ihre Selbſtvernichtung für eine andere Seele wird ein neues Leben für ſie, die Auferſtehung aus dem Grabe ihrer Liebe. Dies iſt die ſiebente Form des Lebens, worin es ſich erfüllt, und Gebärung oder Natur genannt wird. Inſofern die Natur der vollendete Proceß, das vollendete Geſchehen iſt, heißt ſie Geſchichte. Die Idee treibt ins Handeln, aber das Handeln treibt erſt in die Idee hinein und hält ſie feſt, vertieft ſie. So kreiſen ſie in einander, ſich immer inniger umarmend, erfüllend, ergänzend. Wer Alles will, bringt nichts zum Beſtande; wer zur Zeit nur Eines will, kommt allmälig zu Allem. Iſt das Ideal von Theil zu Theile fort in die Theilung gegangen, ſo ziehen ſich die Theile durch eben das, welches ſie alle enthalten, wieder zum Ganzen.

Das Einleben in den ſieben Lebensformen, in welchem jede Form zugleich Mittel und Zweck iſt, heißt Organismus. Die drei erſten Formen des Lebens, der Leib, die Entwicklung und die Erhaltung, bilden mit ihren Organen den erſten Theil im Organismus, als die aufs Daſein gerichtete Sorge, die organiſche Ernährung, die Individualität. In der vierten und fünften Form, dem Geſchlecht und der Liebe, gibt das Individuum ſein Fürſichſein auf im Vermehrungs- und Luſttriebe. In den letzten Formen, den Formen der Fortpflanzung verbindet ſich beides, das Fürſichſein und das Füreinanderſein, mit einander. Stehen nun alle Lebensformen im Dienſte der erſten Form als der äußeren Grenze, ſo entſteht ein verſteinerndes Leben,

Erdorganismus. Stehen sie im Dienste der Entwicklung, so ist das Leben auf Formation gerichtet, Pflanzenorganismus. Stehen sie im Dienste der Erhaltung, so unterwerfen sich alle Lebensformen der Seele, Thierorganismus. Im Leben der Gattung stellt sich das vollkommne Geschlecht dar im Menschenorganismus, während die Liebe als der Grund des Lebens über das Einzeldasein in einen himmlischen Organismus weiset, in welchem sich das entzweite Leben ausgleicht. Die Durchdringung von Individualität und Gattung aber bildet den Organismus des Verstandes und der Vernunft oder das geistige Leben.

Und so ist denn gewiß, daß Alles, was ist, in der innersten, feinsten Berührung mit einander ist. Ein Geist, Eine Seele, Ein Sein, in welchem keine Trennung ist. Ein Gliederbau, Ein Leben, welches nur das Einzige, welches ist, ist. In diesem großen Ganzen ist unmöglich ein kleinster Punkt gedenkbar, welcher in seinem Innern unempfindlich, kalt und gleichgültig wäre. Das alles wirkt in stummer Liebe und Freude zusammen, und ist einander vorherbestimmt, und ist eine einzige lebende Harmonie, welche in allen den Weisen des Lebens ist. In dieser Ruhe schwebt Alles bis in jedes Kleinste so still und stumm zusammen. Darin ergiebt sich jedes dem Ganzen, und wirkt jedes im Ganzen. Und da ist im Großen eine einzige Bewegung, und doch besteht sie aus Dir zahllosen kleinsten Akten. An diesen innersten Körper des Werdens und Schaffens, welcher wie ein Körper ist und doch nicht ist, müßtest du gehen, und schauen wie der Geist in seinen eigenen Gesetzen und Sätzen einzig hervorschauender sich (wie es dir erscheint, seine Endlichkeit) in sich selbst setzt. Da würdest du dann vernehmen, wie sie gleichsam aneinander halten, wie sich ihre Wahrheiten auseinander hervor und zurück bewegen, zusammen sich bewegen, auseinander sondern. Der ist der erste eigentliche Körper und unzerstörbare Leib, der Geist in seinen ewigen Sätzen, in seinem unabänderlichen Systeme, in Cohärenz, Starrheit, Kraft und That. Meine Wahrheit, daß 1 nichts anders als 1 ist, und daß 0 nichts anders als 0 ist, und so mein Wissen jedes dessen, was ich weiß, ist unvertilgbarer, unverletzbarer, unveränderlicher, als Stein und Eisen. (System der allgemeinen Therapie im Grundsatze der magnetischen Heilkunst. S. 124 ff.)

Von den sieben Formen des Lebens. Frankfurt 1817.

Ueber das Geheimniß des Lebens. 1814.

Philoſophie der Medicin. Frankfurt 1809.

Syſtem der allgem. Therapie im Grundſatze der magnetiſchen Heilkunſt. Frankfurt 1831.

In einer der Schelverſchen verwandten Denkweiſe bewegen ſich:

Windiſchmann (1775—1839): Ideen zur Phyſik, 1805. Ueber die Selbſtvernichtung der Zeit, 1807. Philoſophiſche Geſpräche, 1808. Verſuch über den Gang der Bildung in der heilenden Kunſt. Frankfurt 1809. Die Philoſophie im Fortgange der Weltgeſchichte. Vier Bände. 1827—34.

Görres (1776—1848): Expoſition der Phyſiologie, beſonders der Organologie. Koblenz 1805. Aphorismen über die Kunſt, 1804. Glaube und Wiſſen, 1806. Mythengeſchichte der Aſiatiſchen Welt. Zwei Theile. Geſchichte der Myſtik. Zwei Theile.

Friedr. Schlegel (1772—1829): Philoſ. des Lebens, in 15 Vorleſungen. 1828. Philoſ. der Geſchichte, in 18 Vorleſ. 2 Bände. Wien 1829. Philoſ. Vorleſungen, insbeſond. über Philoſophie der Sprache, 1830. Philoſ. Vorleſungen aus den Jahren 1804—6, herausg. von Windiſchmann, 1836.

Malfatti von Monteregio: Studien über Anarchie und Hierarchie des Wiſſens. Leipzig 1845.

H. Werner: Die Symbolik der Sprache, mit beſond. Berückſichtigung des Somnambulismus. Stuttgart 1841.

Steffens (1773—1845) und Schubert (geb. 1780).

Wenn Oken und Schelver in dem Grade das empiriſche und das ſpeculative Extrem in der Naturphiloſophie bilden, daß in jenem die Forſchung ſich ins induktive Verfahren der Naturwiſſenſchaften verliert, in dieſem auf den abſtrakten Standpunkt des Fichtianismus zurück ſteigt, ſo treten Steffens und Schubert dergeſtalt in die Mitte, daß in ihnen der produktive Hauch des religiöſen Enthuſiasmus, welcher in der Naturphiloſophie ſchlummerte, am ſtärkſten zu Tage kommt. Sie bilden daher zugleich den Uebergang von den reinen Naturphiloſophen zu den ſpeculativen Theologen (wie Baader und Schleiermacher), und ergreifen dabei mit Vorliebe das ihnen auf dieſem Uebergange begegnende Thema der Pſychologie.

Steffens weicht in den Principien seiner Naturphilosophie, ähnlich wie Oken, bedeutend von Schelling ab, indem er das Licht für das Princip der Zeit, der Bewegung und der Duplicität, die Schwere aber für das Princip des Raums, der Ruhe und der Identität nimmt. Das Licht ist ihm das formende Princip, durch welches das Besondere (die Form) im Allgemeinen (in der Schwere als der Identität des Wesens) gesetzt wird. Durch die Schwere wird das Einzelne aufgenommen in die Ruhe des Seins im Raume, durch das Licht aber in die Bewegung des Werdens in der Zeit. Die Pole des Urmagneten verkörpern sich in den chemischen Stoffen, der Nordpol im Kohlenstoff, der Südpol im Stickstoff. Diese sind die letzten Principien, zwischen denen Sauerstoff und Wasserstoff nur Uebergangsglieder bilden. Alle Nicht-Metalle lassen sich auf zwei mineralische Reihen zurückführen, welche in die organischen Reihen des Pflanzen- und Thierlebens ausmünden. Die eine ist die kalkichte Reihe, welche den Stickstoff, die andere die kieslichte Reihe, welche den Kohlenstoff als herrschendes Agens enthält. Die kalkichten Residuen des Thierreichs in den Versteinerungen und die kohlichten des Pflanzenreichs in den Steinkohlenlagern, die fortwährende Kalkproduktion der stickstoffhaltigen Organismen (Thiere) in den Schalen und Knochen und die Produktion der Kieselerde in den Pflanzen, deren Grundstoff der Kohlenstoff ist, sind die Andeutungen davon, daß in jenen beiden mineralischen Reihen die Tendenzen zum Thier- und Pflanzenreich rege sind.

Die Natur sucht durch den Organisationsproceß die individuellste Bildung. Diese ist die Persönlichkeit oder der Mensch als das vollendete psychische Wesen. Seele heißt so viel als Persönlichkeit oder Individualität. Gott ist die unendliche Persönlichkeit. Eine Pflanze ist noch kein Individuum, vielmehr eine ganze Familie von Individuen, welche aus einander hervor und in einander hinein wachsen, deren keines daher zu einer Existenz für sich selbst gelangt, obgleich die harte Schale des Unorganischen, wo nur allgemeines Gesetz und noch kein sich besondernder Trieb herrscht, bereits durchbrochen ist. Das Pflanzenreich stellt die Welt der herrschenden Reproduktionskraft in der Natur dar. Mit dem Sinken dieser Kraft im Thierreich tritt die Irritabilität als eine höhere Stufe dieses Processes auf. In den untersten Thierklassen (Korallen, Polypen) machen noch mehrere Thiere gleichsam ein gemeinschaftliches Thier aus, und auch die Gattungen

verlaufen ſich hier am meiſten ineinander. Es folgt die Iſolirung des Flüſſigen vom Feſten, indem ein Knochengerüſt entſteht. In den Inſekten tritt die deutliche Artikulation aller Theile hinzu. Hierauf tritt das Knochengerüſte nach innen. Das blinde Inſtinktleben (die herrſchende Irritabilität) wird in das Innere des phyſiologiſchen Proceſſes zurückgebannt, und mit der Herrſchaft der Senſibilität tritt ein wacher Zuſtand ein, in welchem die Anlage zur Vernunft enthalten iſt. Schlaf trennt ſich in den Wirbelthieren ſcharf vom Wachen ab. Zuletzt vollendet ſich das irritable Syſtem in den Vögeln, das ſenſible in den Säugethieren. Die Vögel ſind Bruſt- oder Reſpirationsthiere, die Säugethiere ſind Kopf- oder Sinnthiere. Das ganze Leben der Inſekten iſt faſt nur Metamorphoſe (ähnlich wie bei den Pflanzen, nur artikulirter). Bei den Amphibien und Fiſchen wird die Metamorphoſe nach der Kindheit zurückgedrängt. Bei den Vögeln tritt ſie aus der Kindheit ins Ei, und bei den Säugethieren aus dieſem in den Mutterleib zurück. Der Wurm ſetzt eine Kalkmaſſe ab, die er mit ſich ſchleppt. Das Inſekt artikulirt ſein Reſiduum zum hörnernen Panzer. Die Wirbelthiere drängen es als Knochenſyſtem nach innen, während ſie noch eine äußere Hautbedeckung beibehalten. Der Menſch hat das vollkommenſte Knochengebäude, aber zur Bedeckung nur ſeine hülfloſe Nacktheit. Der Menſch hat die ganze Welt gegen ſich, aber er trägt dafür eine ganze Welt in ſich. Alles in ihm iſt zurückgedrängt. Es iſt die centripetale Tendenz der ganzen Natur, die ſich in ihm offenbaren will. Er iſt an ſich ſelbſt gewieſen, und wer für ſich ſteht, und am feſteſten ſteht, iſt die individuellſte Bildung, der wahrhafteſte Menſch.

Beiträge zur inneren Naturgeſchiche der Erde. Freiberg 1801.
Grundzüge der philoſ. Naturwiſſenſchaft. Berlin 1806.
Carricaturen des Heiligſten. Zwei Bände. Leipzig 1819—21.
Anthropologie. Zwei Theile. Breslau 1822.
Chriſtliche Religionsphiloſophie. Breslau 1839.

Schubert bildet zu Steffens weniger einen Gegenſatz, als eine Ergänzung. Auch ſein Blick ruhet vorzugsweiſe auf dem Seelenleben der Schöpfung in ſeinen ſtufenförmigen Entwicklungsphaſen, deſſen Organe und Glieder er ſchon in der unorganiſchen Natur vorgebildet,

deſſen Mittelpunkt er aber in der Pflanzenblüte in die Erſcheinung treten ſieht. Aus dem innerſten Mark der lebenden Pflanze entfaltet ſich der Mittelpunkt der Blüte, in welchem ſich, zur Zeit der Zeugung, ein Leben von thierartiger Natur, mit ſeinem eigenthümlichen Begehren und ſeinen bewegenden Kräften regt. Der Moment dieſes Lebens iſt ein ſchnell vorübereilender, ſterblicher; weil ſich das innere Bewegen noch nicht wiederholt mit jenem oberen Element zu überkleiden vermag, in welchem und durch welches allein es ſich beſtändig wieder erneuern und ſo fortlebend erhalten kann, mit dem Element des Odems und der Atmoſphäre. Am Thier und am Menſchen iſt das, was die Pflanze nur auf einem vorübereilenden Moment in ihrem Innern empfangen, zu einem bleibenden Leibe geworden, welcher ſich in ſeinem Leben und Bewegen dadurch erhält, daß er ſich ohne Aufhören mit dem Lebenselement der Luft vereint und überkleidet. Das Element der Luft aber iſt ſelbſt nur ein ſtellvertretendes Abbild der Urſeele des Weltalls auf einer niederen Stufe. Was die belebende Luft zum Leibe des Menſchen, das iſt jene Urſeele (der Geiſt) zur Seele des Menſchen, welche in ihr athmet, wie der Leib in der Luft.

Dieſe Urſeele des Weltalls, aus welcher die menſchliche lebt und ſich nährt, iſt aber auch ebenſo ſehr im ganzen übrigen Reiche der Natur thätig, und zwar in Geſtalt einer überall organiſirend und entwickelnd wirkenden Liebeskraft, oder eines allergänzenden Complements, welches überall, wo ein Mangel, eine Lücke oder ein Begehren in die Erſcheinung tritt, ſogleich hinzutritt, ſich aber eben dadurch gemäß der Weſenſtufe, auf welcher dieſer Proceß vor ſich geht, in mannichfaltige ſtellvertretende Formen kleidet, wie die der magnetiſchen Attraktionskraft, der chemiſchen Verwandtſchaft, des geſchlechtlichen Inſtinkts u. ſ. f. Ein mächtiger Drang, gleich jenem des Bräutigams zur Braut, zieht überall die Lebensfülle zum Mangel, die Hülfe zur Noth, und eine durch die ganze Natur gehende, heilende, die Mangelhaftigkeit des Einzelnen ergänzende Kraft eifert mit dem mächtigſten Eifer grade um die Erhaltung des Verlaſſenſten, mühet ſich am heißeſten um die Pflege des Gebrechlichſten und Elendeſten. In dieſer ewigen Weltordnung oder εἱμαρμένη (nach Heraklit) wirkt ohne Aufhören ein herabwärts von der oberen Einheit zu dem Einzelnen und Getrennten gehender Zug (als Erfüllung oder Complement), und ein anderer Zug, welcher von dem Einzelnen aufwärts geht zur

Einheit (als Sehnſucht). Dieſer wechſelſeitige, ſich begegnende Drang iſt der Lebensodem, welcher der Seele das Entſtehen und Beſtehen ihrer Wirkſamkeit an der Sichtbarkeit gab und erhält. Das Erbarmen, welches den Lebensmangel ausfüllt, iſt ohne Anfang und Ende; der Mangel aber hat einen Anfang genommen, und die Sorge iſt von geſtern her. Wie über dem Leibe die Seele ſteht, ſo ſteht über der einzelnen Menſchenſeele eine Liebe vor dem Anfang der Creaturen. Dieſe Liebe iſt von Ewigkeit, das Rufen der Menſchenſeele zu ihr hat einen Anfang genommen. Wie der Lufthauch da iſt vor der Lunge, die ihn einathmet, ſo war ein erbarmendes Auge Gottes, ehe das Ich da war, welches nach jenem Auge fragte. Religion iſt daher ein unmittelbarſtes Band, das den Menſchen mit Gott vereint, wie das Band eines natürlichen Bedürfniſſes das Kind mit der Mutter.

Die Ernährungsmittel der Seele ſind die Gefühle. Ein einziger Augenblick voll lebendiger Gefühle, und die matte, zum Wirken unfähige Seele empfängt neue Kraft und neuen Muth; die ſtrauchelnden Tritte werden feſter, die inneren Augen wieder wacker zum Sehen. Es ſind immer die Spuren eines dem eigenen nahe verwandten Lebensprincips, welchem der Hunger nachgeht; das Ernährungsgeſchäft gleicht dem Pfropfen eines ſelbſtthätig belebten Reisleins auf einen andern vom verwandten Lebensſaft durchdrungenen Stamm. So ſind auch die Gefühle ein Gebilde, welches durch die ſelbſtthätige Kraft der Seele geſchaffen wird aus jenem allergänzenden pſychiſchen Element. Die Seele empfängt die nährenden Elemente ihres Weſens zuerſt und zunächſt durch die äußern Sinne des Leibes. Die Begierde des Menſchen, immer etwas Neues zu ſehen und zu empfinden, iſt ein Verlangen der Seele nach Nahrung, worin ſie immer mehr und immer Tieferes in ſich einſaugt aus jener inneren Welt von Formen und Bewegungen, Tönen und Farben, welche der Welt der Sichtbarkeit an Mannichfaltigkeit und Reichthum gleichkommt, indem ſie die Urbilder enthält, welche den in der Sinnenwelt angeſchauten Abbildern zu Grunde liegen. Es iſt dieſelbe Schöpferkraft, welche in ihrem eigenen Kreiſe die inneren Bilder und Vorſtellungen der Seele erzeugt, und welche die ſichtbaren Gebilde der äußeren Sinnenwelt hervorgerufen hat. Dieſe Ideenwelt oder Welt der Einbildungskraft verhält ſich gegen die ſinnlichen Eindrücke als ergänzendes, Lücken und Mängel ausfüllendes Complement, indem ſie das Bild des begehrten Ge-

genſtandes dorthin zaubert, wo die Sinnenwelt den Mangel zeigt, und hierdurch das Thier auf die Spur leitet, nach Mitteln ſeiner Erfüllung zu ſuchen. So wohnt denn auch in dieſer helfenden und rettenden Weiſe im Geiſte des Menſchen die Schöpferkraft, durch welche die ganze Sichtbarkeit mit allen ihren mannichfachen Weſen geſchaffen iſt.

Drei Grundrichtungen der inneren Thätigkeit ſind es, wodurch ſich die Seele in der Leiblichkeit kund macht, die Kraft des Bildens und Geſtaltens, die des Empfindens und die des Bewegens. Die leiblich geſtaltende Kraft erhöhet ſich allmälig zur ſelbſtſchaffenden Einbildungskraft, das thieriſche Empfinden zum geiſtigen Erkennen, das Bewegen zum freien Willen. In der geſtaltenden Kraft abſorbirt ſich das höhere Complement ganz in der Begrenzung des Einzeldaſeins. In der Empfindung ſtrebt das Einzelleben ins allgemeine pſychiſche Element zurückzufließen, ſein pſychiſches Einzeldaſein als einen homogenen Theil mit dem Ganzen zu vermiſchen. In der Bewegung und im Willen tritt eine Wechſelwirkung des Empfindens und Geſtaltens, des ſich Oeffnens und Abſchließens ein. Was die Seele in Beziehung auf den Urgeiſt ſelbſt verrichtet, daſſelbe verrichtet die telluriſche Natur in Beziehung auf das ſtellvertretende Abbild des Urgeiſtes in der niederen Sphäre, den Sauerſtoff. Die Wirkſamkeit in der Region der unorganiſchen Stoffe iſt, das Sauerſtoffgas anzuziehen; bei der Pflanze, es auszuſondern und abzuſtoßen; beim Thiere, es mit dem eigenthümlichen leiblichen Stoffe zu überkleiden. Bei den Metallen iſt es der erſte Schritt zu einer weiteren, höheren und chemiſchen Wechſelwirkung mit den anderen Stoffen, daß ſie ihre anziehende Kraft gegen das Oxygen äußern. Die Pflanze hingegen nimmt Kohlenſäure und Waſſer zu ihrer Nahrung auf. Hiervon bleiben das Waſſerſtoffgas und die Kohle in der Vermiſchung der leiblichen Elemente zurück, das Sauerſtoffgas aber wird ausgeſtoßen. Dazu bedarf die Pflanze der Beihülfe des Lichts. Bei dem Thier nimmt der verdauende Darmkanal und ſelbſt die äußere Oberfläche das Waſſer und den Kohlenſtoff, zugleich aber auch den Stickſtoff auf. Die beim Ausathmen und Ausdünſten hinweggehauchte Luft iſt ein Sauerſtoffgas, welchem das thieriſche Leben ſeine eigene Natur angezogen, welches es ſich verähnlicht hat. Gegen das Sauerſtoffgas, das die metalliſche Baſis des nachmaligen Geſteines bei ihrem erſten und

einzigen Athmen in ſich aufgenommen, hat jener obere Ocean keine anziehende Gewalt mehr. Darum erſcheinen die Gebilde dieſes Reiches unbeſeelt. Dagegen erwacht mit dem Entſtehen des organiſchen Lebens die Anziehung des oberen Meeres der Kräfte gegen die Principien des beſonderen Lebens, und mit dieſer Anziehung zugleich der beſtändige Kreislauf. Das Oxygen wird durch die Einwirkung des Lichtes beſtändig aus der Pflanze entbunden und in die Atmoſphäre zurückgeführt, von wo es dann, in anderer Form, wieder in die Pflanze eindringt. Das Lebensprincip, das den organiſchen Leib der Pflanze und des Thieres bildet, wird von einem höheren allwaltenden Mittelpunkt ebenſo ohne Aufhören angezogen, als das ſchwere Geſtein vom Mittelpunkt der Erde. Dieſes Angezogenwerden von den Elementen einer oberen, unſichtbaren Welt und die Vereinigung mit ihnen iſt es, welche dem organiſchen Leben die Kraft gibt, nicht bloß das Oxygen, ſondern den ganzen, eben gebildeten Leib beſtändig auszuſcheiden (abzuſtoßen) und immer wieder zu erneuen. Jenes Höhere iſt für die Pflanze bloß ein Aeußeres, Oberes, welches unabhängig und ohne ſich mit ihm zu vermiſchen, auf das Lebensprincip einwirkt. Es iſt im Thiere zu etwas Inwohnendem geworden, welches ſich als Nerv und Gehirn mit dem gröber körperlichen Element überkleidet und ſo dem Leibe Empfindung und Bewegung gibt. Der feſte, ſchwere Körper iſt deſto unbeweglicher und unregbarer gegen den oberen Lebenseinfluß, je ſtärker ihn Schwere und Cohärenz an ſein planetariſches Centrum feſſeln; das lebendige Weſen iſt deſto beweglicher und freier waltend über die niedere Körperwelt, je kräftiger es von ſeinem oberen Centrum gezogen wird.

Der leibliche Stoff wird erſt in ſeinem Sterben, in ſeiner Wiederauflöſung, für die empfindende und bewegende Kraft der Seele zugänglich. Es iſt überall ein Tod und eine Auflöſung der niederen Erſcheinungsform, woraus die höhere hervorbricht. Ein unwiderſtehlicher Zug, mächtig wie jener der Schwere, ſenket die Kräfte eines oberen Seins zu dem Tode eines niederen herab. Wenn der Leib ſtirbt, wird unſere Seele auf viel freiere höhere Weiſe in jenen oberen Lebenskreis verſetzt werden, welcher der unendliche Grund iſt, den alles Leben inmitten des Endlichen ſucht und erſehnt, wie es der Mittelpunkt der Erde iſt, welchen der fallende Körper ſucht und erſtrebt. Der Stein ſucht die Erde, von welcher er genommen, deren Theil er

iſt; das Leben, das im Thier lebt, ſucht den Quell des Lebens, aus welchem es gekommen, deſſen Ausfluß es iſt. Denn es iſt ein Funke jenes erkennenden Geiſtes, jener ordnenden Weisheit, durch welche die Welt geſchaffen worden, derſelben Einbildungs- und Schöpferkraft, welche im Frühling das Erdreich mit den mannichfachen Blüten bekleidet und Wald und Flur mit lebendigem Gewimmel erfüllt.

Die Geſchichte der Seele. Zwei Theile. Stuttgart u. Tübingen 1830. Vierte Auflage. 1850.

Die Urwelt und die Fixſterne. Dresden 1822.

Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaft. Dresden 1808. Dritte Auflage. 1827.

Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens. Drei Theile. Leipzig 1806—20.

Die Symbolik des Traums. Bamberg 1814. Zweite Auflage. 1821.

Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde. Leipzig 1816.

In einem verwandten Ideenkreiſe, wie Schubert und Steffens, bewegen ſich:

Eſchenmaier (1770—1832): Sätze aus der Naturmetaphyſik, 1797. Die Philoſ. in ihrem Ueberg. zur Nicht-Philoſophie, 1803. Geſpräche über das Heilige, 1805. Einleit. in Natur und Geſchichte, 1806. Pſychologie, 1817. Normalrecht, 1820. Religionsphiloſophie, 1818 bis 1824. Grundriß der Naturphiloſophie. Tübingen 1832.

Ennemoſer: Ueber die Wechſelwirkung des Leibes und der Seele. Bonn 1825. Der Geiſt des Menſchen in der Natur, oder die Pſychologie in Uebereinſtimmung mit der Naturkunde. Stuttgart 1849. Der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und Religion.

Bartels: Euchariſton. Ueber das Verhältniß der göttlichen Welt zur außerweltlichen Gottheit. Syſtem. Entwurf einer allgemeinen Biologie. Frankfurt 1808. Phyſiologie der menſchl. Lebensthätigkeit. Freiberg 1809.

J. Richers: Natur und Geiſt. Die Grundprincipe der Materie, Magnetismus, Galvanismus und Elektricität. Leipzig 1850.

Keiper und Klütz: Natur, Menſch, Vernunft in ihrem Weſen und Zuſammenhange dargeſtellt. Berlin 1828.

C. G. Carus (geb. 1789).

In Carus nähert ſich die genetiſche Pſychologie dem Hegelſchen Standpunkt. Die Seele iſt Idee, an ſich unerſcheinend und erſt an der Materie oder dem Aether als ihrem Andersſein Erſcheinung und Wirklichkeit gewinnend. Dies iſt ein ſtarker Gegenſatz gegen Schubert, bei welchem die Urſeele gleich dem ewigen Feuer des Heraklit in raſtloſer Selbſterſcheinung brennt, und vom Aether der Geſtirne ſo wenig irgend etwas zu empfangen hat, daß der Aether ſich zum Urproceß nur als Rauch, Ruß oder Exſudat verhält.

Carus ſieht den Proceß der Idee oder des Gattungsweſens im Verhältniß der lebendigen Zellenbläschen unter einander realiſirt. In der endloſen Wiederholung der einfachen Urzelle in Millionen eigenlebendigen Monaden oder Zellen, welche den Stoff des Organismus bilden, ſtellt ſich die endloſe Wiederholung des einfachen Gattungsbegriffs in ſeinen Individuen dar, deren jedes zugleich das Ganze (der Begriff) ſelbſt iſt. Dieſe Elementartheile des lebenden Organismus ſtehen urſprünglich in vollkommener Gleichheit, und bilden ſo im Entſtehen und ſich wieder Auflöſen den Urſtoff aller organiſchen Bildungen als ein durchaus bewegtes Meer des ſteten Vergehens und Werdens, aus welchem ſich alle Vielgeſtaltung und Gliederung hervorentwickelt. Die Form dieſer Bläschen iſt die vollkommenſte, die ſphäriſche. Sie wird im Zuſammenwachſen zu reicheren Gebilden ſehr modificirt, verharrt aber an zwei Orten unverändert, einerſeits in Geſtalt der runden Blutkörperchen, ſo wie der Zellen der Epithelien, und andererſeits in Nerven und Hirn. Im Nerven verharrt das Elementare als Höchſtes, als Urgebilde, um einer Polariſation durch die Idee ſtets fähig zu bleiben, während es ſich durch Muskeln, Sinnorgane, Haut- und Knochengebilde mit der Außenwelt vermittelt, ſich gegen ſie eben ſowol ſchützt und iſolirt, als ſich mit ihr in Verbindung ſetzt. Das letztere geſchieht durch Syſteme der Stoffaufnahme, Stoffausſonderung und Stoffverarbeitung. Nur das Nervenſyſtem iſt iſolirte Elementarfunktion, und darum von rein ſeeliſcher Natur. Aber auch die ſämmtlichen übrigen Syſteme haben ein beſonderes, obgleich unbewußtes Seelenleben, indem ſie percipiren und auf percipirte Reize reagiren. Auch können ſie mittelſt des bewußten Lebens im Nervenſyſtem ſpäterhin wenigſtens zum Theil mit zum Bewußtſein gebracht werden. Das

Leben der Nebenſyſteme reflectirt ſich aufs Nerven- oder Grundſyſtem in Geſtalt von Gefühlen. Die Fülle eines kräftigen Blutlebens empfindet ſich im conſenſuellen Nerven als Muth und Lebensfreude, das geſunkene Blutleben und die damit verbundene ſchlaffe Textur der Herzfibern als Niedergeſchlagenheit, Furcht und Kleinmuth. Und das letztere ruft auch umgekehrt wieder das erſtere hervor. Von den Erfühlungen (bewußtloſen Perceptionen) des aufgeregten Leberſyſtems geht eine bittere Stimmung, von denen des Geſchlechtsſyſtems Wolluſt, des Athmungsſyſtems Thatkraft und freudige Beweglichkeit aus, wie bei Vögeln und Inſekten. In allen dieſen Fällen iſt das Nervenſyſtem nicht die Urſache, ſondern nur der Aufnehmer (Recipient) der bewußtloſen Gefühle aus den nicht-nervöſen Syſtemen. Denn Erfühlung kommt jedem organiſchen Gebilde, auch der Pflanze zu. Die Nebenſyſteme empfangen aber nicht nur Erfühlungen von Seiten der Außenwelt, ſondern auch von Seiten des Grundſyſtems. Beim Gefühl der Trauer z. B., welches durch Vorſtellungen von Tod und Trennung erwacht, wird die Blutmetamorphoſe in dem gallebereitenden Organe umgeſtimmt und die Thränendrüſen zu Abſonderungen angeregt. Die peripheriſchen Syſteme erfühlen die Perceptionen der centralen. Dagegen kann das Grundſyſtem ohne Mitwirkung eines Nebenſyſtems keine Sinnesvorſtellungen erzeugen, außer der des bloßen Schmerzes. Beim Geſchmack percipirt der Nerv die veränderte Lebensſtimmung im Epithelium der Zunge, beim Geſicht dieſelbe in der Netzhaut u. ſ. w.

Die Gattung des Thiers führt ein ähnliches Leben in der Entſtehung, Fortbildung, Zerſtörung und Wiederbildung der Individuen, wie das Individuum in der Entſtehung, Fortbildung, Zerſtörung und Wiederbildung der Urzellen. Erſt der ganze Inbegriff aller der Millionen Monaden, welche ſchwinden und entſtehen, ſtellt das Individuum dar. So der Inbegriff der ſchwindenden und entſtehenden Individuen die Gattung. Bei der Vervielfältigung der Individuen erleidet die Idee keine Theilung, ebenſo wenig als die Idee eines Dreiecks ſich dadurch theilt, daß eine Menge beſonderer Dreiecke wirklich werden. In den niedrigſten Organismen beſteht zwiſchen Individuum und Urzelle nur ein geringer Unterſchied. Durch Abtrennen oder Ablöſen einiger Urzellen entſteht ein neues Individuum. Infuſorien vermehren ſich ſo in wenigen Stunden millionenfach. Höher ſteigt die Idee der

Gattung, wenn nicht mehr aus Einem Individuum, ſondern durch das Zuſammenwirken von zweien das neue entſteht, indem eine Urzelle des einen (ein Eikeim) zum beſonderen Ausdruck der Idee der Gattung überhaupt wird. Während in jenem Falle die Idee des Individuums es iſt, welche immer nur in Elementartheilen ſich ſetzt, die nur einfach abgetrennt zu werden brauchen, iſt es in dieſem Falle vielmehr die Idee der Gattung, dargeſtellt in einer Doppelheit von Individuen, welche immer nur in Individuen ſich ſetzt, die aus dem vorübergehenden Geſchlechtsleben ſich abtrennen. Je höher die Organiſationen ſich entwickeln, deſto artikulirter werden die Gegenſätze unter den Syſtemen der Elementartheile. Je ſtärker das bewußte Leben des Geiſtes ſich entwickelt, deſto entſchiedener bilden ſich die Unterſchiede zwiſchen den Individuen aus, entſchiedener im männlichen, als im weiblichen Geſchlecht, entſchiedener im gereiften Alter, als in der Kindheit, entſchiedener in den Tagvölkern (Europäern), als in den Nachtvölkern (Negern). In den niederen Thieren erliſcht mit der Mannichfaltigkeit unter den Individuen auch der Geſchlechtsgegenſatz. Alle Seelen einer höheren Ordnung haben daher auch einen größeren Kreis möglicher Ablenkungen und Schwankungen.

Der Schlüſſel zur Erkenntniß vom Weſen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußten. Das Leben der Seele iſt vergleichbar einem unabläſſig fortkreiſenden Strome, welcher nur an einer einzigen kleinen Stelle vom Sonnenlicht des Bewußtſeins erleuchtet iſt. Das unbewußte Seelenleben iſt die Baſis des bewußten. Der größte Theil der Gedanken unſeres Bewußtſeins geht immer wieder im Unbewußtſein unter, und kann nur zeitweiſe und einzeln wieder ins Bewußtſein treten. Auch gehen dem bewußten Zuſtande des Lebens zwei unbewußte voran, der Eizuſtand und der embryoniſche. Man ſucht daher vergeblich nach einer feſten Scheidewand zwiſchen Seele und Lebenskraft. Beides iſt eins und daſſelbe, nämlich die ſich aus dem Unbewußten zum Bewußtſein entfaltende Idee. Dabei greift das unbewußte Leben überall ins bewußte über und umgekehrt. Das Athmen vollzieht ſich ſowol willkürlich, als unwillkürlich. Bei Einübung von Kunſtfertigkeiten und Erlernung des Gehens bringen wir Bewegungen, welche zuerſt mit Willkür und Bewußtſein vollzogen werden, allmälig in die Region des Unbewußten hinab, oder ſubſtituiren wir allmälig an die Stelle bewußter Thätigkeiten die ent-

ſprechenden unbewußten. Es gibt ferner angeborene beſondere Richtungen der bewußten Seele, welche aus dem Unbewußten hervortreten, eigenthümliche Züge des Seelenlebens, die ſich von Eltern auf Kinder fortpflanzen, Neigungen, Kunſtanlagen, welche ziemlich ſpät hervortreten, obgleich allein in den erſten Bildungsperioden des Eies dergleichen Uebertragungen möglich waren. Es müſſen alſo Dispoſitionen zu beſtimmten Aeußerungen des bewußten Princips ſich innerhalb der unbewußten Sphäre und von derſelben aus übertragen laſſen. Erinnerung und Vorausſicht, welche man gewöhnlich nur dem bewußten Leben zuertheilt, finden ſich ebenfalls und zum Theil in weit erhöhetem Maaße in der Sphäre des Unbewußten, indem z. B. die erſten Theilungen des Pflanzenkeims auf die Art und Stellung der ſpäteren Blätter, die Blätter auf die Art und Stellung der Blumenkrone deuten, und dabei das Samenkorn der Pflanze ſo gut im Gedächtniß bleibt, daß ſie es in der Frucht reproduciren kann. Ebenſo ſehr erinnert ſich in der Reproduction der Organismus des verlorenen Gliedes; das tauſend Jahre lang eingetrocknete Samenkorn der Zuſtände, aus denen es ſein Daſein hat; das Ei des Organismus, dem es angehörte; das Kind der Eltern in der Aehnlichkeit ſeiner Züge. Und auf der anderen Seite deutet die Ausbildung der Lungen im Embryo, die ſtärkere Ergießung der die Eier der Nachtſchmetterlinge deckenden Abſonderungen vor ſtrengerem Winter, die Bildung der Flugwerkzeuge der Pflanzenſamen u. dgl. ebenſo ſehr auf eine der unbewußten Sphäre eigene Vorausſicht des Zukünftigen, welche das, was in der bewußten Sphäre ähnliches vorkommt, in mancher Hinſicht noch übertrifft. Auch inſofern wird das bewußte Leben der Seele vom unbewußten Leben derſelben weit übertroffen, als im letzteren kein Augenblick Stillſtand, keine Unterbrechung, ſondern unausgeſetzte Thätigkeit erſcheint, dagegen das Bewußtſein des Schlafs als einer periodiſchen Rückkehr ins Unbewußte bedürftig iſt. Im ganzen Bereich des unbewußten Seelenlebens exiſtirt der Begriff der Ermüdung nicht. Die Ströme der Flüſſigkeiten ziehen raſtlos in uns fort, unausgeſetzt ſchlägt der Puls des Herzens, athmen die Lungen, ſondern die Drüſen ab. Auch weiß das Unbewußte als ſolches nichts von Krankheit. Je weiter nach unten man im organiſchen Leben ſteigt, deſto weniger kommt Krankheit vor. Pflanzen kennen weder Fieber, noch Entzündungen. Krankheit ſetzt eine gewiſſe Freiheit voraus, den urſprünglichen Lebensgang zu

verlaſſen, welche erſt mit dem Bewußtſein eintritt. Das unbewußte Pſychiſche in uns leidet zwar am meiſten durch die Krankheit, aber eben dadurch, daß es ſie in fortwährenden Heilungsproceſſen negirt, welche um ſo beſtimmter hervortreten, je mehr das Bewußtſein zurückgedrängt iſt, in Schlaf oder Ohnmacht. Was fürs moraliſche Leben das Gewiſſen, das iſt für das Krankheitsleben die unbewußte Seele als Naturheilkraft.

Das Hervortreten des Bewußtſeins beruhet darauf, daß zwiſchen dem Aufnehmen der Einwirkung und dem Hervortreten der Gegenwirkung im Organismus ein Mittleres, die Idee des Individuums unmittelbar repräſentirendes, theils Einwirkung aufnehmendes, theils Gegenwirkung beſtimmendes, ſich offenbart. Die erſte Bedingung hierfür iſt jenes Elementargebilde (das Nervenſyſtem), welches ſich von der Idee des Ganzen aus fortwährend impreſſionabel oder polariſirbar zeigt. Die zweite Bedingung iſt das Einwirken der Außenwelt durch die Sinnorgane; die dritte die Erinnerung, worin ſich die empfangenen Eindrücke aufbewahren; die vierte eine große und reiche Mannichfaltigkeit von bereits geſammelten Vorſtellungen. Immer aber iſt es nur die Idee ſelbſt, deren urſprünglich rein unbewußtes Walten auch die Form des Bewußtſeins beherrſcht. Mit dem Bewußtſein tritt die Möglichkeit eines Erlernens ein. Alles, was mit Nothwendigkeit auftritt, was gleich gekonnt iſt ohne erlernt zu werden, und was immer im Weſentlichen auf eine und dieſelbe Weiſe ſich wiederholt, trägt eben dadurch das Zeichen des unbewußten Seelenlebens. In demſelben Verhältniß daher, als das Bewußtſein auftritt, treten die Erſcheinungen eines mit tiefer Weisheit und Kunſt ſich offenbarenden unbewußten Seelenlebens in den Kunſttrieben, vorausſichtigen Inſtinkten, Wanderungstrieben u. ſ. w. zurück. Das Reich des Unbewußten vermindert ſich von Stufe zu Stufe im Menſchen, und das Uebrigbleibende erfährt immer mehr den Einfluß des Bewußtſeins. Ein ungewöhnlich hohes Bewußtſein, worin das ganze Innere wie eine ſonnebeſchienene Gegend ausgebreitet liegt (bei Opiumeſſern u. ſ. f.), iſt das Gegentheil vom allgemeinen Starrkrampf. Denn dort ſteigern die ſenſibeln Nerven ihre Wirkung aufs äußerſte, hier die motoriſchen. Die einzelnen Vorſtellungen und Gefühle als centrale Modificationen der Innervationsſpannung im Gehirn ſind übrigens an die Organiſation des letzteren geknüpft, und können dieſelbe nicht überdauern, haben

daher als ſolche nicht an der ewigen Weſenheit der Seele Theil. Wie ſich im ewigen Sein der Idee Leben zum Sterben verhält, ſo im Zeitleben Wachen zum Schlaf. Im Leben erwacht die Idee, im Tode ſinkt ſie zurück in das unbewußte Univerſalleben. Der Organismus, befangen immerfort größtentheils im unbewußten Daſein, muß gleichſam einen beſonderen Aufſchwung nehmen, eine beſondere Kraft anwenden, um zum Wachſein zu gelangen. Dieſer Anſpannung iſt er deshalb auch nur in einer gewiſſen Zeit fähig, die ans Erſcheinen und Entſchwinden des Lichts gebunden iſt. Die Ermüdung wird dadurch erregt, daß das Strömen der Innervation ſich allmälig erſchöpft, und ſo das Unbewußte wieder das Bewußtſein in ſich aufnimmt und verſenkt. Dieſes Erſchöpfen geſchieht durch ſtarke und lange Reaction, namentlich Muskelbewegung, und anhaltendes überhäufendes Aufnehmen von Sinnesvorſtellungen. Die Richtung der Idee gegen das höchſte Myſterium iſt Gottinnigkeit, das ſich Abwenden Gottloſigkeit. Ihr Erhöhetſein zur freien Selbſtbeſtimmung iſt Selbſtinnigkeit. Dieſe höchſten Beſtimmungen ſind Gefühlsbeſtimmungen. Das Gefühl iſt es allein, in welchem der Zuſtand der Idee, und darin die Idee ſelbſt innigſt und unmittelbar erfaßt wird, während das Denken nichts weiter als eine ſtete Ausgleichung, ein ſtetes wechſelſeitiges Meſſen der Idee an der Erſcheinung und dieſer an jener iſt. Das Ewige aber, wenn es die Form eines zeitlichen Lebens wieder abgeſtreift hat, iſt nicht als ein Bewußtes, ſondern nur als ein Unbewußtes zu denken. Dieſes Urſprüngliche, Unbewußte iſt das reine Anſichſein der Idee oder das Göttliche.

Pſyche. Zur Entwicklungsgeſchichte der Seele. Pforzheim 1846. Zweite Auflage. 1851.

Phyſis. Zur Geſchichte des leiblichen Lebens. Stuttgart 1851.

Vorleſungen über Pſychologie. Leipzig 1831.

Syſtem der Phyſiologie. Drei Theile. Dresden u. Leipzig 1838—40.

Grundzüge einer wiſſenſchaftlich begründeten Kranioſkopie. 1841. Atlas der Kranioſkopie. Erſtes Heft. 1843.

In einem verwandten Ideenkreiſe, wie Carus, bewegen ſich:

Burdach: Blicke ins Leben. Drei Theile. Leipzig 1842. Anthropologie für das gebildete Publikum. Stuttgart 1837. Phyſiologie als Erfahrungswiſſenſchaft. Sechs Bände. Leipzig 1826—40. Ueber die Aufgabe der Morphologie, 1817. Die Phyſiologie. Leipzig 1810.

Klencke: System der organischen Psychologie. Entwurf einer wissenschaftl. Symbolik der Organe. Leipzig 1842.

Jessen: Beiträge zur Kenntniß des psychischen Lebens. 1831 ff.

Snell: Philos. Betrachtungen der Natur. Dresden 1839.

Zweite Epoche.

Identitätssystem.

Hier begegnen wir als Mitarbeitern Schellings den Namen Hegel, Wagner, Krause, Bardili, Berger, Suabedissen, Ast, Rixner, Klein, Schad, Weber, Thanner u. a.

Das Hegelsche System ist unter diesen allen das originellste und von Schelling am weitesten in der Methode sich entfernende. Denn die Methode des Hegelschen Systems ist aus der Fichtischen Sittenlehre hervorgegangen, wie die des Schellingschen aus der Wissenschaftslehre. Daher bildet das Hegelsche System zum Schellingschen eine wesentliche Ergänzung innerhalb des Kreises der speculativen Grundideen, während die übrigen hier genannten sich zu ihm mit wenigen Ausnahmen nur als bloße Abzweigungen oder wetteifernde Bestrebungen verhalten. Die Darstellung des Hegelschen Systems bleibt daher einem späteren Abschnitte aufbehalten.

Was die übrigen Systeme dieser Art betrifft, so ist Folgendes im Allgemeinen von ihnen zu sagen:

Da es nicht das System des transscendentalen Idealismus, sondern das der Identitätslehre war, an welches diese Philosophieen sich anschlossen, so überkam ihnen von jenem aus, freilich auch wieder nach verschiedenen Graden, jene Verflachung, welche den Kategorieen der Identitätslehre eigen ist, wenn sie nicht im Sinne ihres Ursprungs, sondern im bloßen Sinne ihres unmittelbaren Wortverstandes aufgefaßt werden. Sie besteht darin, daß nach dieser Art des Verständnisses den sämmtlichen Potenzen des Universalmagneten eine gleich große Realität zugeschrieben wird, daß der werdende Trieb dem gewordenen Triebe, das Triebleben dem Leben der Autonomie, der Körper dem Geist als gleich real und gleich enge mit dem Absoluten verbunden und verwandt zur Seite tritt. Dies ist eine Art der Naturordnung, wie wenn ich z. B. einen Tauschhandel zwischen Gold und

Silber nicht nach dem inneren Werthe der Metalle, sondern nach der Größe seiner Stücke eröffnen wollte, wobei der Doppel-Louisd'or das Aequivalent des Drittelthalers würde. Auf eine ähnliche Art steht es mit der gegenseitigen Werthschätzung der Faktoren in vielen dieser Systeme, wo in gänzlich oberflächlicher, ja geistloser Aequivalenz das Objektive dem Subjektiven, das Physische dem Ethischen als ebenbürtig gegenübertritt.

In der Wirklichkeit haben die Potenzen, welche sich als Polaritäten gegen einander in der Erscheinung spannen, an innerem Gehalt oft eine überaus verschiedene Realität. Die Daseinsstufe von Licht, Schwere, Elektricität ist nichts als Erscheinung am werdenden Triebe, während die Stufe des Anschauens und Denkens die Erscheinung am gewordenen und vollendeten Triebe im Lichte des Bewußtseins als der höchsten Realität selbst ist. Wie wenig von diesem complicirten Verhältniß faßt man nun auf, wenn man das Anschauen und Denken nur den positiven, Licht und Schwere den negativen Pol des großen Magneten nennt! Der Trieb ist die Vernunft, wie sie nicht an sich selbst ist, sondern wie sie sich in die Sphäre der Erscheinung herabsenkt. Welch ein schiefes Weltbild gibt nun eine Philosophie, welche die Herabsenkung der Vernunft ins bloß erscheinende Dasein mit der Vernunft an sich oder der bei sich bleibenden Vernunft auf eine Linie stellt! Andere haben Licht und Schwere einerseits, so wie die innere Geistigkeit des Ich andererseits in ein bloßes Spiel aprioriſcher Anschauungen und Kategorieen aufzulösen getrachtet, dabei von der einen Seite das Element des alldurchdringenden Trieblebens', von der anderen das der ethischen Autonomie als der befreieten Triebthätigkeit zu sehr übersehen, und dadurch Alles in Vorstellungen ohne Vorstellungstriebe, Bilder ohne Wirklichkeit aufgelöset. Der wahre Thatbestand ist dieser, daß die bloße Erscheinung oder Vorstellung gegen den Trieb, sowol gegen den werdenden, als gegen den gewordenen, keine Wahrheit hat, daß aber dann die Wahrheit des Triebes wiederum gegen die Autonomie als den befreieten Trieb zur Erscheinung herabsinkt. Aber dieser Thatbestand, wie er auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus erblickt wird, verflacht sich im Bilde der Welt als eines großen Magneten sogleich, sobald nicht jener Standpunkt zur Erläuterung dieses Bildes mit zu Hülfe genommen wird.

Wagner und Krauſe.

Wagner und Krauſe ſind beide auf ähnliche Weiſe Vermittler zwiſchen der Schellingſchen Speculation und dem Standpunkte des gemeinen Menſchenverſtandes geweſen, wie Jacobi den Vermittler zwiſchen ihm und dem Kantiſchen Standpunkte machte. Beide haben die Identitätsphiloſophie auf eine möglichſt populäre Weiſe vorgetragen; Wagner mit mehr dialektiſcher Gewandtheit und größerem Ideenreichthum, Krauſe mit mehr Rückſicht auf das praktiſche Leben und Bedürfniß eines jeden Menſchen gegenwärtiger Zeit, in den höchſten Angelegenheiten der Religion, der Politik und der Verſtandes- wie der Herzensbildung mit eigenen Augen zu ſehen und auf eigenen Füßen zu ſtehen. Beide hatten eine Vorliebe für ſocialiſtiſche Ideen und Pläne zur Verbeſſerung des Looſes der Menſchheit mit einander gemein, ſtimmten auch darin mit einander, daß ſie dieſe Zwecke nicht durch Gewalt, ſondern durch Verbreitung einer höheren philoſophiſchen Menſchheitbildung auf Erden erſtrebten, wobei aber Wagner an die beſtehenden Univerſitäten und Akademien anknüpfte mit einem Rückblick auf das urälteſte Prieſterthum, welches wir in Indien und Aegypten ähnlich als Hüter der Culturſchätze erblicken, wie ſich gegenwärtig unſere wiſſenſchaftlichen Anſtalten dieſe Aufgabe ſtellen, während hingegen Krauſe anfangs mit mehr Zuverſicht an den Freimaurerbund anzuknüpfen ſuchte, hernach aber, nachdem er von ſeinem Glauben an die weitere Entwicklungsfähigkeit dieſes Inſtituts zurückgekommen war, es bei allgemeinen Vorſchlägen zur Bildung eines philoſophiſchen Menſchheitbundes zur Verbreitung einer höheren Bildung und Sitte bewenden ließ. Krauſe's Geiſt ſtrebte in die Zukunft, er fühlte ſich als Vorherverkündiger neuer religiöſer und ſittlicher Zuſtände, ähnlich wie St. Simon, und ſtarb auch gleich dieſem, ohne den Beifall ſeiner Zeitgenoſſen geerndtet zu haben, in Armuth und Dürftigkeit, geliebt, geehrt und angehört nur von wenigen getreuen Schülern. Wagner war mehr der geliebkoſete Sohn ſeiner Zeit, ein Mann, deſſen ſprudelnder Geiſt überall, wo er auftrat, einen Beifallsſturm erregte und in den Kreiſen ſeiner perſönlichen Berührung Schelling's Namen aufwog, wo nicht verdunkelte, hernach aber trotz ſeiner Fülle von Lehrvorträgen und Schriften verſchwand und verhallte, ähnlich dem Gewitterſchauer, welches über die Saat geht und keine

andere Spur läßt, als die Knospen der Halme, welche von ihm erfriſcht und ermuntert keimen, ohne ihm nachzuahmen oder ſich in ſeine Weiſe zu fügen.

Krauſe (1781—1832).

Das Krauſiſche Syſtem iſt eine populäre Ausführung des Schellingſchen Grundſatzes, daß ſowol die Natur im Ganzen, als auch jedes Individuum im Einzelnen oder in ſeiner Selbſtheit das Abſolute iſt, daß aber die Form der abſoluten Identität die Vernunft oder das Bewußtſein iſt. Durch Hervorhebung der Univerſalität im Charakter des Abſoluten hatte ſich Schelling an Spinoza, durch Hervorhebung der Identität oder des Vernunftcharakters im Abſoluten an Leibnitz angeſchloſſen. Denn Spinoza faßte das Abſolute nur im Charakter der Subſtanz oder der Ganzheit, Leibnitz hingegen nur im Charakter des Subjekts oder des urſprünglichen Selbſt auf. Krauſe machte die Ganzheit und Selbheit zu Grundkategorieen eines leichtfaßlichen Syſtems. Er nannte das Abſolute, aufgefaßt von Seiten ſeiner Ganzheit, die Natur, aufgefaßt von Seiten ſeiner Selbheit, die Vernunft, im Allgemeinen Weſen, und zwar in ſeiner Transſcendenz, inſofern es über allen Gegenſätzen iſt, Urweſen, in ſeiner Immanenz, inſofern es alle Gegenſätze durchdringt, Orweſen.

Alles Endliche iſt in ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit nach allen Kategorieen mit Weſen weſenheitgleich. Alles iſt daher gottähnlich. Denn alles Weſen hat eine Seite der Ausbreitung oder Ganzheit, nach welcher es ſeine Gegenſätze oder Polaritäten in ſich ſpannt und ausdehnt, und eine Seite der Zurückziehung auf ſich oder der Selbheit, nach welcher die Gegenſätze ſich um ihre urſprüngliche Identität als um ihren Mittelpunkt ſammeln. Die Form der Ganzheit, als der Ausdehnung der Identität in ihre Polaritäten, iſt der Umfang (Umfangheit, Faßheit), die Form der Selbheit, als des Zieles der Ganzheit, iſt die Richtung (Richtheit). Ganzheit und Selbheit bilden zuſammen die Weſeneinheit, Umfang und Richtung zuſammen die Formeinheit, beide Einheiten zuſammen das Daſein oder die Exiſtenz. Ferner iſt die Form entweder bejahet oder verneint. Das Verhältniß von Bejahung und Verneinung des Umfangs heißt die Grenze. Der

begrenzte Umfang an der Ganzheit heißt die Größe, der unbegrenzte Umfang an derſelben die Unendlichkeit. In einer Combination dieſer Kategorieen und ihrer weiteren Gliederungen beſtehen alle Dinge, ſie beſtehen folglich alle aus Weſen, durch Weſen und in Weſen. Die Form ihres Anderswerdens iſt die Zeit, die zeitliche Geſtaltung der Ideen das Leben. Inſofern iſt Weſen Urleben. Gelingen dieſer Geſtaltung, deren Grund Vermögen, Thätigkeit, Kraft und Trieb genannt wird, iſt Luſt, Mißlingen derſelben Schmerz. Weſen iſt nicht in der Zeit, ſondern die Zeit iſt in Weſen. Weſen iſt in ſich Leben, Vermögen, Thätigkeit, Urtrieb, Wille, Empfinden, Schauen und Wiſſen, dazu Liebe oder Weſeninnigkeit, welche darin beſteht, daß Weſen den Verein aller Weſen innerhalb der Welt will, und demgemäß jedes Weſen ein Vereinleben mit Weſen und mit allen Weſen in Weſen erſtrebt. Die endlichen Weſen genießen einer endlichen und beſchränkten Freiheit durch Weſenheitgleichheit mit Weſen, welches nach unbedingter Freiheit den Begriff des abſoluten Endzwecks oder des Guten vollzieht.

Weſen ſteht als lebendes, erkennendes, empfindendes und wollendes Urprincip ſowol über als in Vernunftweſen, Naturweſen und der Menſchheit als dem Vereine beider. Denn Weſen iſt ſelbſt in ſich einestheils Vernunftweſen als das Eine unendliche Ganze ſelbſtbewußter Exiſtenz, welches aus unendlich vielen Geiſtern beſteht, anderentheils aber auch ebenſo ſehr Naturweſen als das Eine unendliche Ganze anſchaulicher Exiſtenz, welches vermöge einer Anwendung der Kategorieen in ihrer Differenzirung und Auswickelung (in Deduction, Intuition und Conſtruction) aus der Einheit Weſens mit Nothwendigkeit fließt. Weſen iſt gemeinſame Wurzel von Natur und Vernunft, welche beide Weſensſphären den Einen Inhalt nach verſchiedener Richtung entwickeln. Denn die Natur bildet unter der Grundform der Nothwendigkeit, die Vernunft unter der Grundform der Freiheit, jene unter der Eigenbeſtimmung der Ganzheit, dieſe unter der der Selbheit. Das Vereinweſen der Vernunft und Natur in Weſen iſt Menſchheit. Das Leben Weſens iſt in ſich auch das Leben der verſchiedenen Menſchheiten auf den verſchiedenen Wohnorten im Univerſum. Aber Weſen geht nicht auf in dieſen Menſchheiten, ſondern behauptet ſeine Selbſtſtändigkeit, ſo wie ſeinen intellectuellen Charakter vor ihnen und über ihnen. Denn indem Weſen an ſich ſeine Weſenheiten iſt, iſt es weſen-

innig, d. h. es iſt alles Selbweſenliche in ſich, oder es erkennt alles. Denn das Erkennen iſt eine Vereinigung des ſelbſtſtändigen Erkannten mit dem ſelbſtſtändigen Erkennenden im letzteren beim vollen Beſtehen beider. Das Weſeninneſein nach der Selbheit iſt Schauen, das Weſeninneſein nach der Ganzheit iſt Fühlen. Weſen iſt ſich inne auf ungegenheitliche und urweſenliche Weiſe im Schauen ſowol als im Empfinden.

Um das Verhältniß aufzufaſſen, in welchem Weſen zu den untergeordneten Daſeinsſphären ſteht, welche es ſelbſt in ſich iſt, dient das Selbſtbewußtſein unſeres Ich zum Vorbild. Denn das Verhältniß unſeres Ich zu allem dem, was in uns vorkommt, iſt ein einzelner aus dem großen Weltzuſammenhange herausgeriſſener Fall jenes Grundverhältniſſes aller Dinge. Das Wort Ich bezeichnet unſer ganzes Weſen vor und über aller Theilung und Gliederung, wie es im Selbſtbewußtſein ergriffen wird, worin Vorgeſtelltes und Vorſtellendes eins und daſſelbe ſind. Die Grundſchauniß Ich iſt ungegenheitliche Selbſchauung, Erkenntniß eines einmal vorhandenen ſelbſtſtändigen Weſens als eines ſelben und ganzen. Dieſes eine, untheilbare, identiſche, ganze Ich iſt aber zugleich auch ſein inneres Mannichfaltiges in ſich ſelbſt, während es doch auch zugleich eben ſowol ein über demſelben beſtehendes Daſein hat. Obgleich wir uns als abſolute Identität wiſſen, wiſſen wir uns doch auch zugleich als innere Gegenſätze, nämlich als den Grundgegenſatz von Leib und Geiſt mit ihren verſchiedenen Funktionen, im Leibe Verdauen, Athmen u. ſ. f., im Geiſte Erkennen, Fühlen, Wollen u. ſ. f. Als zeitlichen Grund unſerer inneren Aenderungen ſchreiben wir uns eine Thätigkeit zu, deren Formen der Raum, die Zeit und die Bewegung ſind. Dieſe Formen ſind nicht Formen unſeres Ich, ſondern nur der Beziehung deſſelben auf innere Gegenheiten oder Theileigenſchaften, über denen das Ich als ſelbes, ganzes beſteht. Aber auch die weſentlichen Grundbeziehungen des Ich zu ſeinen inneren Gegenheiten, wie Raum und Zeit, ſind überſinnliche und ewige Formen vermöge ihrer Verwandtſchaft mit den überſinnlichen und ewig weſentlichen Kategorieen oder Ideen. Jene ewigen Formen oder aprioriſchen Anſchauungen verknüpfen das Zeitliche mit dem Ewigen, das Sinnliche mit dem Nichtſinnlichen zur Selbganzweſenſchauung Weſens, welches ſein eigenes reines Selbſtbewußtſein mit ſeinen inneren Gegenheiten durch dieſe ewigen Formen zu einer lebendigen in ſich

gegliederten Einheit verknüpft. Von dieſer univerſellen Selbganzweſenſchauung haben wir im Selbſtbewußtſein unſeres Ich einen einzelnen Fall.

Die Vereinweſenlehre vollendet den Gliedbau der Weſenſchauung im Vereinleben Weſens mit ſich und allen endlichen Weſen in ſich. Sie enthält daher theils die Geſchichtswiſſenſchaft als Geſchichte des Einen Lebens (Lebenlehre), theils die praktiſchen Wiſſenſchaften. Das Lebweſenliche iſt das Gute, das Wollen deſſelben der gute Wille. Die Aufgabe des Sittengeſetzes ergeht nicht nur ans Individuum, ſondern auch an die Geſellſchaft als Geſammtheit. Es ſoll ein Sittlichkeitsverein oder Tugendbund zu dieſem Zwecke gegründet werden. Durch die Tugend wird der Menſch weſenähnlich und dadurch näher mit Weſen verbunden oder gottinnig. Das Gute muß um ſein ſelbſt willen gethan werden, weil es das Weſenhafte, der Ausdruck des Lebensgeſetzes iſt. Die Richtung der Thätigkeit zur Bildung des Weſenlichen nach eigener Selbſtkraft iſt Freiheit. Das organiſche Ganze aller von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erſtrebung des Ziels einer Darlebung der Eigenweſenheit iſt das Recht. Es iſt theils bejahend als Forderung wechſelſeitiger Leiſtungen, theils verneinend oder beſchränkend durch Entfernung hindernder Bedingungen. Es iſt der Gliedbau der Bedingniſſe des Vereinlebens aller Weſen in Weſen, und ſomit des inneren Selbſtlebens Weſens in ſich. Weſen lebt in ſich das Recht, iſt ſelbſt das Rechtsleben oder die Gerechtigkeit. Zur Verwirklichung des Rechts dient der Rechtsbund oder Staat. Seine Aufgabe iſt, allen Theilen der menſchlichen Beſtimmung ihre Rechte zu ſichern, und dazu auch wieder die Mitwirkung aller anderen Theile für ſeinen Zweck in Anſpruch zu nehmen, demnach mit den Vereinen für Tugend, Religion, Wiſſenſchaft und Kunſt, als den Grundgeſellſchaften, ſo wie auch mit den einzelnen Werkgeſellſchaften in ihnen in Verbindung zu treten. Der Verein der Menſchen für Weſeninnigkeit iſt der Religionsbund oder die Kirche. In ihr vereint Urweſen das Leben der Menſchheit individuell mit ſeinem Leben. Wiſſenſchaft und Kunſt hingegen ſind die inneren Grundwerke der Menſchheit, jene das Werk ihres Schauens und Erkennens, dieſe das Werk ihres Bildens und Schaffens. Die Kunſt iſt die werkthätige Lebenskraft Weſens, durch welche Weſen Urſache iſt von allem Individuellen innerhalb ſeines Lebens. In der Kunſt Weſens iſt alle endliche Kunſt mitgedacht.

Das Kunſtwerk iſt entweder ein ſelbweſenliches, freies, ein Werk der ſchönen Kunſt, welches unmittelbar ſeinen eigenen Urbegriff darſtellt, oder es iſt ein dienendes, ein Werk der nützlichen Kunſt. Das ganze Leben iſt weſentlich Kunſtwerk, und die höchſte Kunſt die Lebenskunſt, das Eigenleben gut und ſchön zu führen, und es durch Erziehung und Bildung zur Weſenähnlichkeit zu ſteigern.

So ſtellt Krauſe den Staat und alles geſellige Leben auf die breite Baſis der ſich von unten herauf bildenden Vereine, Volksvereine, Familienvereine, Wiſſenſchaftbündniſſe u. ſ. f. Hier iſt das eigentliche Bild breiteſter demokratiſcher Grundlage entworfen. Die Folge iſt einestheils ein großartiger Kosmopolitismus, welcher aber das nationale Element keineswegs ausſchließt oder vernichtet, indem hier das menſchheitliche Ganze immer nur als ein aus ſelbſtwachſenden Organen zuſammenwachſendes gedacht wird. Anderentheils entſpringt hieraus die Forderung, daß jede Sphäre menſchlicher Bildung und Thätigkeit ſich ſelbſt regiere, und von keiner anderen Sphäre Einflüſſe empfange, ohne in dieſelbe auch wieder Einfluß zu üben. Drittens wird dieſe Anſicht inſofern ſocialiſtiſch, als ſie in der organiſchen Vereinbildung oder dem Aſſociationsprincip das allmächtige Mittel erblickt, wodurch der Staat als Organismus des Rechtslebens jedem Individuum die Mittel an die Hand gibt, ſich eine ſelbſtſtändige, ſittliche Sphäre zu gründen und darin ſeine Arbeitskraft zu verwerthen. Das Recht auf Arbeit wird anerkannt, und die freie Aſſociation mit Vernichtung aller willkürlichen Hemmniſſe derſelben als das Mittel ſeiner Vollziehung angegeben. Man gründe Gewerkvereine, aber nicht privilegirte Zünfte, ſondern Arbeitercompagnien, welche nicht abhängen von einem allmächtigen Arbeitgeber, ſondern von ſich ſelbſt. Man gründe Familienbündniſſe und Vereine der Haushaltungen, worin man im Wechſelverhältniß ſeine Bedürfniſſe austauſche, Leiſtungen und Gegenleiſtungen unmittelbar auswechſele, Gewinne und Verluſte ausgleiche u. dgl., wozu man weder Phalanſteres zu bauen, noch Güter- und Weibergemeinſchaft einzuführen braucht. Der Krauſiſche Socialismus iſt gerade darum ſo praktiſch und zündend, weil er ſich in lauter ganz allgemeinen Kategorien bewegt. Man hält manchmal gedankenlos das Abſtrakte für das Unpraktiſche, die concrete Vorſtellung für das Praktiſche. Dies verhält ſich in der Regel gerade umgekehrt. Denn alle richtige Anwendung von Principien will erſt der Erfahrung

abgelernt, will von der Erfahrung ſelbſt diktirt und geregelt ſein. Sind alſo die Principien vorweg ſchon zu ſpeciell beſchränkt und verſinnlicht, ſo findet ihre Anwendung auf einen beſtimmten Fall immer größeren Anſtoß, als wenn die Ausführung der Beſonderheit des einzelnen Falls ganz und gar überlaſſen bleibt. Gerade der abſtrakte Gedanke, und er ganz allein wirkt ſo heilſam befruchtend und ſcharf anregend, indem er zu jenem geräuſchloſen, unhinderbaren, freien und tugendhaften Socialismus ermuntert, welcher das Jahrhundert einer beſſeren Zukunft entgegen weiſet. Eine Anzahl akademiſcher Freunde, durch gleiche politiſche Anſichten und treue Brüderſchaft verbunden, wanderten 1840 gemeinſam nach Wisconſin aus. Einige von ihnen waren reich, andere arm. Sie warfen ihr Vermögen in eine gemeinſchaftliche Kaſſe zuſammen, woraus ſie Ländereien und die Werkzeuge, dieſelben zu bearbeiten, kauften. So brachten ſie ihr Land binnen zehn Jahren in einen blühenden Zuſtand, um es dann nach ihrer Anzahl in völlig gleiche Theile zu theilen, worauf dann ein jeder auf ſeinem zugefallenen Stück ſich ſeine eigene Familie gründete. Dies iſt eine unter den unberechenbar mannichfaltigen Weiſen, wie ſich dem Acker des Lebens die abſtrakten Grundſätze einſäen laſſen, welche Krauſe in ſeinem Urbilde der Menſchheit 1812 verkündigt hat.

Krauſe's Theorie des Staats hält die Mitte zwiſchen dem einfachen Republikanismus Kant's, wonach die Menſchen als reine Egoiſten aufgefaßt werden, und dem idealen Socialismus Fichte's, welcher in eine Zukunft weiſet, in welcher ſtatt der Furcht vor der Strafe die bloße Ueberzeugung und Einſicht die Menſchen zu regieren im Stande ſein wird. Krauſe iſt ebenfalls ein Anhänger dieſer Fichtiſchen Idee einer von der Weisheit auszuübenden Herrſchaft auf Erden. Aber es iſt ihm zu wenig, dieſelbe nur als einen zukünftigen Zuſtand zu erhoffen, während die Menſchheit dabei ihre alten Bahnen läuft. Er ſucht daher das organiſirende Thun der aus Ueberzeugung handelnden Liebe auf allen möglichen Punkten der Menſchheit, alſo in allen Individuen anzuregen und zu entzünden, damit ſie alle ſelbſt zu Staatsbildnern oder Bündniſſe bildenden Organiſatoren werden, wodurch ſich dann die wirklichen Zuſtände von ſelbſt jenem Ideale immer mehr annähern müſſen.

„Alle Menſchen ſind als Menſchen nach allen ihren Weſenheiten, Vermögen, Trieben, Thätigkeiten und Kräften ewig betrachtet, völlig

gleichweſenlich, völlig gleich, alle in ihrer Art unbedingt würdig, Alle und Jede ſind ſich ſelbſt ein unbedingter Selbſtzweck, Keiner ein bloßes Mittel, Keiner eine bloße Sache. Alle Menſchen mithin ſind gleichwürdige freie, ewige, in der unendlichen Zeit beſtehende, unſterbliche Perſonen in Gott; ihre Verſchiedenheit iſt bloß zeitlich, bloß an ihrem Eigenleben enthalten, an ihrer zeitlichen Individualität, indem ein jeder Menſch als ſolcher in ſeiner Eigenleblichkeit oder Individualität bloß einmal und einſig iſt, und indem alle Menſchen im Weltall, zu jedem beſtimmten Zeitmomente, Jeder auf einer ganz beſtimmten Stufe der Lebenentwicklung ſteht, Jeder in einem beſtimmten Lebenalter, Jeder auch innerhalb der Weltbeſchränkung, Jeder auch im Gebiete des Uebels und des Unglücks. Daher beſteht und gilt die ganz allgemeine ewige Wahrheit, daß alle Menſchen als ganze Menſchen in der Einen unendlichen Zeit als der Einen unendlichen Gegenwart von gleicher Weſenheit und Würde ſind, in Gott, in Vernunft, in Natur und in der ganzen Menſchheit." (Lebenlehre S. 163.)

Vorleſungen über das Syſtem der Philoſophie. Göttingen 1828.
Vorleſungen über die Grundwahrheiten der Wiſſenſchaft. Göttingen 1829.
Das Urbild der Menſchheit. Dresden 1812.
Die drei älteſten Kunſturkunden der Freimaurerbrüderſchaft, mitgetheilt, bearbeitet u. in einem Lehrfragmente urvergeiſtigt. Dresden 1819—21.
Abriß des Syſtems der Rechtsphiloſophie oder des Naturrechts. Göttingen 1828.
Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philoſophie der Geſchichte. Göttingen 1843.
Die abſolute Religionsphiloſophie im Verhältniß zum gefühlglaubigen Theismus. 1834.

Schüler Krauſe's:

Lindemann: Die Lehre vom Menſchen. Zwei Theile. Zürich 1844. Die Denkkunde oder Logik. Solothurn 1846. Darſtellung des Lebens und der Wiſſenſchaftslehre Krauſe's, 1839.
Röder: Naturrecht, 1844.
Ahrens: Cours de Psychologie. Zwei Bände. Paris 1836—38. Cours de droit naturel, deutſch von Wiek, 1846.

In einem dem Krauſiſchen nicht unähnlichen Ideengange bewegen ſich:

Suabediſſen († 1835): Ueber die innere Wahrnehmung, 1808. Die Betrachtung des Menſchen. Drei Theile. Kaſſel 1815—18. Vom Begriff

der Pſychologie. Marburg 1829. Grundzüge der Lehre vom Menſchen. Marburg 1848. Philoſophie u. Geſchichte. Leipzig 1821. Grundzüge der philoſ. Religionslehre, 1831.

Blaſche (1776—1832): Das Böſe im Einklange mit der Weltordnung, 1827. Philoſophie der Offenbarung. Gotha 1829. Philoſ. Unſterblichkeitslehre, 1831. Die göttlichen Eigenſchaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargeſtellt, 1831.

J. E. von Berger: Philoſ. Darſtellung des Weltalls. Altona 1808. Allgem. Grundzüge zur Wiſſenſchaft der Natur und des Menſchen. Zwei Bände. Altona 1817—21. Grundzüge der Anthropologie und Pſychologie, 1824.

J. J. Wagner (1775—1841).

Der in der Anlage der Naturphiloſophie ſchlummernde Formalismus der Conſtruktion fand in Wagner's Syſtem ſeine am weiteſten getriebene Ausbildung. Da die Welt eine Differenzirung der abſoluten Identität iſt, ſo müſſen ſich die Spuren dieſes Urgegenſatzes in allen Dingen wiedererkennen laſſen. Thun wir dies, ſo begreifen wir das Univerſum als das differenzirte Abſolute ſelbſt, ſo daß das unerſcheinende oder indifferente Abſolute zum erſcheinenden oder differenzirten wie Weſen zu Form zu ſtehen kommt. Die Wiſſenſchaft beſchäftigt ſich mit dem Hervorgehen der Form aus dem Weſen oder der Gottheit. Das Abſolute ſelbſt als Urquell alles Seins und Erkennens wird vorausgeſetzt, nicht in die Conſtruktion hineingezogen. Alles Erkennen beruhet daher auf einer Vorausſetzung des ſich geſtaltenden, aber an ſich und vor ſeiner Geſtaltung unerkennbaren Weſens, alſo auf Religion. Die Gottheit geſtaltet ſich extenſiv als Natur, intenſiv als Geiſt und weltgeſchichtliche Entwicklung deſſelben zur lebendigen Form des Univerſums nach dem Weltgeſetze des Hervorgehens der Urgegenſätze aus dem Abſoluten, ihrer Entgegenſetzung gegen einander und ihrer Vermittlung unter einander. Aber dieſes Grundverhältniß oder Weltgeſetz wurde von Wagner nicht, wie es von Krauſe geſchah, in lebendiger Anſchauung beſtändig feſt gehalten, ſondern zum Behuf einer bequemeren und gewandteren Anwendung im Detail aller möglichen Erfahrungswiſſenſchaften in ein rein formelles Schema, gleich-

ſam in eine leicht handzuhabende Wünſchelruthe verwandelt. Der Anfang des Schemas iſt das Weſen als die abſolute Innerlichkeit, die Wurzel, die Möglichkeit, das an ſich unerkennbare Subjekt = 1, das Ende des Schemas iſt das ausgeborene Produkt als letztes Reſiduum des Proceſſes, die Auslöſchung des Weſens zu bloßer Form, des Subjekts zu bloßer Erſcheinung = 0. Zwiſchen inne ſteht der Proceß, welcher ſich ſpaltet in die Momente eines Heraustretens der beiden Faktoren oder der Zweiheit aus der Einheit = 2, und eines Zuſammengehns der Faktoren im Leben des Proceſſes = 3. So z. B. ſteht die Spannung von Ich und Nicht-Ich in der Expanſion oder Raumerzeugung in der Zahl 2 oder im Gegenſatz, dagegen der Proceß des Zuſammengehens dieſer Spannung in der Contraktion oder Zeiterzeugung in der Zahl 3 oder in der Vermittlung, wobei dann die ſo erzeugte Anſchauung in die 0 eines durch Einbildungskraft erzeugten Reſiduums der Erſcheinungsobjekte ausläuft, während ſie von der Monas des abſoluten Ich ihren Ausgang nahm. In der Welt der Naturprodukte fällt die Zweizahl des Gegenſatzes auf die Pflanze, welche in räumlicher Ausbreitung die Fülle der organiſchen Gegenſätze in einem wuchernden Reichthum entwickelt, dagegen die Dreizahl der Vermittlung auf das Thier, welches im zeitlichen Rhythmus ſeiner Nervenproceſſe jene Fülle der Ausbreitung des Lebens in eine Verinnerlichung deſſelben zurückbeugt bis zur Erreichung der vollendeten Naturform im Menſchenleben der Weltgeſchichte, worin dieſelbe ſich zu ſtarren Erinnerungsbildern verhärtet, und dadurch beſtändig aus der Fülle des Lebens oder der Monas ins Zero der entleerten Form übergeht. Und wenn in der menſchlichen Perſon unter der Monas das abſolut innerliche Subjekt oder Ich verſtanden wird, während die Zero oder die im Proceß erſtarrte Form der Leib iſt, ſo fällt in dem zwiſchenliegenden Proceß die Zweizahl als das Gegenübertreten der objektiven Welt gegen das Subjekt auf die Seite des Sinns oder der Erkenntniß, dagegen die Dreizahl als die Vermittlung oder Darſtellung des Subjekts im Objekt auf die Seite des Triebes oder des Willens. Die abſtrakte Methode, nach welcher auf dieſe Weiſe jeder mögliche gegebene Stoff ſich leicht behandeln und in eine überſichtliche Form bringen läßt, wird das Weltgeſetz genannt, und als Grundtypus aller logiſchen und mathematiſchen Conſtruktionen, als Grundſchlüſſel einer in die Natur aller Dinge mit Leichtigkeit eindringenden

neuen Hieroglyphenschrift oder Signatura rerum gepriesen, welcher in der Weise der Zahl, der Figur, des Begriffs, der Buchstabenlaute, der Tonintervalle, der Farben u. s. f. darstellbar ist, wodurch alle Dinge mit allen vergleichbar, alle an allen meßbar werden. Denn jeder Vorgang in der Welt hat seine Wurzel oder Monas, seine Faktoren, die als Dyas in Spannung stehen, seinen Proceß, welcher als Trias dieselben ineinander einführt, und sein Produkt oder Residuum als Zero, und so vollzieht sich alles Erscheinende nach den Kategorien des Grundes, des Ursprungs, der Ursache und der Wirkung. Ist z. B. der Grund der menschlichen Individuen die Gattung (Monas), so ist die Spaltung der Geschlechter der Ursprung (Dyas), und die Begattung die Ursache (Trias) von dem Dasein der Individuen, welches als Wirkung (Zero) jener Ursache und jenes Ursprungs erscheint. Die Trias der Vermittlung, in welcher sich die Gegensätze zu einem Dritten neutralisiren, ist qualitatives oder chemisches Verhältniß, die Dyas des reinen Gegensatzes ist quantitatives oder mathematisches Verhältniß u. s. f. Daß ein solcher Formalismus, wenn ihm auch höchst reale und durchdachte Verhältnisse zum Grunde liegen, bei seiner Anwendung auf alles mögliche Detail in Sprache und Mathematik, in Mythologie und Geschichte, in Physik und Physiologie, in Politik und Landwirthschaft zuletzt zu reiner Willkür und glänzender Spielerei ausschlagen muß, versteht sich von selbst. Aber es war eine helle und große Anschauung aus der Wissenschaftslehre, die Anschauung von der Ausspannung oder Differenzirung des Ich in seiner Expansion, und von dem Zusammensinken oder der Neutralisirung desselben in seiner Contraktion, welche auf diesen Abweg leitete.

So wie das Weltgesetz das Naturleben in seinem Innern bewegt, so auch das Leben der Weltgeschichte. Die Bildung des Menschengeschlechts beginnt mit einer Herrschaft des Weltgesetzes im Pantheismus der ältesten Priesterkasten, worin die Gottheit als Weltseele des Weltkörpers verehrt wurde. Die Priester ordneten das Leben der Menschen dem Weltgesetze gemäß, welches von dem Volke als Offenbarung verehrt wurde. Gegen die innere durch Ehrfurcht wirkende Macht der Theokratie stand die äußere Macht des Adels oder Kriegerstandes auf, und bildete, indem sie die Handhabung des Gesetzes an sich riß, den absoluten Gegensatz gegen die Herrschaft des Weltgesetzes, in der Herrschaft der Willkür und des Schwertes, in der Despotie. Von hier

ſinkt die Menſchheit noch tiefer, zuerſt zum bloßen Familiengeſetze im Nomadenleben, zuletzt zum bloßen egoiſtiſchen Geſetze des Einzelnen im wilden Zuſtande herab. Eine Grundlage zu neuer Emporbildung des Barbaren aus der Thierheit zur Menſchheit gibt die Unterjochung gebildeter Stämme durch die Barbaren, weil hier durch das geiſtige Uebergewicht der Unterjochten ſich zuerſt der Begriff eines Volks bildet, welches das Streben zeigt, von innen heraus ſich ſein eigenes Daſein zu geſtalten. Dies iſt der Begriff des Culturſtaats. Sein Streben, die Angelegenheiten des Lebens nicht nach aufgedrungenem Geſetze durch Gewalt, ſondern durch das in den Dingen und im Geiſte liegende Geſetz ſelbſt zu ordnen, kann zuletzt den Staat nur zu ſeinem Anfange zurückführen, in welchem göttliches und menſchliches Geſetz eins war. Der Unterſchied der letzten Theokratie von der erſten wird daher nur der ſein, daß dieſelbe nicht mehr, wie die erſte, aus Erinnerung und Prieſterthum, ſondern aus vollendetem Bewußtſein und allgemein verbreiteter Cultur ſtattfinden, und daher von ihrem Gegenſatze, der Despotie, nicht ferner etwas zu beſorgen haben wird. An die Stelle der Hierarchie tritt nun die Wiſſenſchaft als Akademie. Dieſe Vollendung des Staatslebens muß ſo gedacht werden, daß das herrſchende Princip oder die Majeſtät zur unmittelbaren Einheit des Privatlebens wird, wo ſie aber nicht mehr ein Menſch, ſondern eine Idee iſt, und zwar die höchſte, Gott ſelbſt. Dann wird das Volk ein Volk Gottes, und die legislative Gewalt wird dargeſtellt durch einige vom Volke Auserwählte, welche mit der Idee der Gottheit vertraut ihr Geſetz für den Staat ausſprechen, das dann andere von dieſen Erwählte in Ausführung bringen, und ſo die executive Gewalt bilden. Jene aber, welche als legislative Gewalt das Geſetz Gottes ausſprechen, dürfen nicht Prieſter ſein, welche die Kenntniß deſſelben als Erbgut in ihrer Kaſte bewahren, ſondern die Reinſten und Weiſeſten unter den Bürgern, und das Geſetz, welches dieſe ins Detail des Lebens herabzubilden haben, darf kein verborgenes ſein, ſondern das Weltgeſetz ſelber, welches religiös verehrt und wiſſenſchaftlich erkannt alle Dinge geſtaltet und allen Menſchen bekannt iſt. Dieſe Despotie, welche mit Recht Theokratie genannt werden mag, fällt in Eins zuſammen mit der wahren Demokratie als der Gleichheit der höchſten Bildung in Allen, verbunden mit einer Einfachheit der politiſchen Angelegenheiten, welche nicht aus innerer Armuth des Lebens,

ſondern aus der vollendeten Durcharbeitung der politiſchen Dinge kommt, und wobei das politiſche Leben wieder mit dem Privatleben zuſammenfällt.

Das Geſetz, welches hier regierte, würde die Beſchränktheit menſchlichen Geſetzes abwerfend ausſprechen: 1) Die Vertheilung des Eigenthums darf nicht, wie ſie jetzt vorgefunden wird, als gültig anerkannt und für das Künftige bloß den civilrechtlichen Erwerbsformen überlaſſen, ſondern muß ganz von neuem vorgenommen und von Zeit zu Zeit ſo corrigirt werden, daß durchaus kein Armer im Volke gefunden werde. 2) Die Verhältniſſe der Einzelnen, der Familien, der Stände und der Wohnſitze brauchen nicht als Geſetz niedergeſchrieben zu werden, denn ſie ſind bloß Natur, anerkannt von dem Geiſte. 3) Der Geiſt wohnt nicht in einer Prieſterkaſte oder in einem Gelehrtenſtande, und die Wiſſenſchaft kann durch alle Bürger gepflegt werden, die kein anderer Beruf abhält. 4) Staatsform iſt, was alle Bürger zu Einem Volke verbindet: Ein Gott, Eine Sprache, Ein Stamm, Ein Land.

Gegenwärtig hingegen (1815) ſteht die Menſchheit noch auf dem Zuſtande des bloßen Culturſtaats herrſchender Dynaſtien. Dieſe entwickeln in ihrer Politik eine Kunſt, welche äußerlich dem Civilrecht die Vertragsform abborgt, während ſie innerlich noch die Anſichten des Civilrechts des Einzelnen, welches des Staats niederſte Stufe iſt, zu Grunde legt: 1) Perſon, frei, Herr iſt, wem es gelingt, Sklaven zu machen; 2) Beſitz iſt, was man zu nehmen und zu behaupten vermag; 3) Erwerben heißt durch Gewalt oder Liſt zum Beſitz gelangen; 4) Sache iſt, was der Gewalt oder Liſt nicht zu widerſtehen vermag. So ſind die Staatenverhältniſſe zu einer Sache der Kabinette und Höfe geworden, und dieſe betrieben ſie mit allen Mitteln und auf allen Wegen, wie man Familien-Coterien behandelt, und freundvetterliche Gutmüthigkeit auf der einen, ſowie Kammerzofen- und Bedienten-Schlauheit von der andern Seite haben die europäiſchen Staatshändel zu einem Intriguenſtücke gemacht, dem nur ein Moliere fehlt, um es aufs Theater zu bringen. Daß dabei die beſchränkte Familienanſicht von dem Schickſal der Reiche, welches die Kabinette nicht ahndeten, oft eludirt wurde, und daß die Kabinetsklatſcherei im Kampfe mit dem allgewaltigen Gange der Dinge darum oft in Verzweiflung kommen mußte, iſt natürlich, und daraus erklärt ſich die mora-

liſche Schlechtigkeit dieſer Politik, indem individuelle Abſichten und Anſichten, die den Kampf mit der Weltordnung nicht aufgeben, nothwendig am Ende ſchlecht werden müſſen, wenn man auch nicht in Betracht zieht, daß bei Familien-Cotterien von ſelbſt ſchon die kleinlichſten Leidenſchaften ſich regen. Daß aber dieſe Politik gegen die Weltordnung ankämpfte, kommt daher, weil den Dynaſtien der Staat über dem regierenden Hauſe verſchwunden, und von den Völkern ſo wenig mehr eine Rede war, daß es ſogar in der Sprache hieß: die Krone Frankreich, das Haus Oeſtreich, ſtatt franzöſiſches Reich oder öſtreichiſcher Staat. Wo nun keine Völker mehr waren, wie hätte man da an Völkergeſchick denken ſollen?

Organon der menſchlichen Erkenntniß. Erlangen 1830.

Mathematiſche Philoſophie. Erlangen 1811.

Syſtem der Idealphilophie. Leipzig 1804.

Der Staat. Würzburg 1815. Neue Ausgabe. 1848.

Religion, Wiſſenſchaft, Kunſt und Staat in ihren gegenſeitigen Verhältniſſen. Erlangen 1819.

Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt. Frankfurt 1808.

Joh. Jak. Wagner, Lebensnachrichten und Briefe, von Ph. Adam und A. Kölle. Ulm 1849.

In einer ähnlichen Sphäre, wie Wagner, bewegen ſich:

Schad (1758—1834): Gemeinfaßliche Darſtellung des Fichtiſchen Syſtems. Drei Bände. 1799—1802. Grundriß der Wiſſenſchaftslehre, 1800. Syſtem der Natur- und Transſcendentalphiloſophie. Zwei Theile. Landshut 1803—4. Institutiones philos. universae. Charkow 1812. Instit. juris natur. Charkow 1814.

Aſt: Grundlinien der Philoſ. Landshut 1807. Grundriß der Philologie, 1808. Syſtem der Kunſtlehre. Leipzig 1805. Zeitſchrift für Wiſſenſchaft und Kunſt, 1805—8.

Rixner: Aphorismen der geſammten Philoſophie. Drei Bände. Sulzbach 1818 ff.

Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker. Drei Theile. Dritte Ausgabe. Leipzig und Darmſtadt 1837—43.

Stuhr: Allgem. Geſchichte der Religionsformen der heidniſchen Völker. Zwei Theile. Berlin 1836—38. Die Naturſtaaten, 1812. Die chineſ. Reichsreligion und die Syſteme der indiſchen Philoſophie, 1835.

Kapp: Encyklopädie der Philoſophie. Berlin 1825. Ueber den Urſprung der Menſchen u. Völker nach der Moſaiſchen Geneſis. Nürnberg 1829.

(Molitor): Philoſ. der Geſchichte oder über die Tradition. Drei Theile. Frankfurt und Münſter 1827—39.

Daumer: Urgeſchichte des Menſchengeiſtes, 1827. Andeutungen eines Syſtems der ſpeculativen Philoſophie, 1831. Philoſophie, Religion und Alterthum, 1833. Züge zu einer neuen Philoſophie der Religion und Religionsgeſchichte, 1835.

Von der Romantik.

Adam Müller, v. Haller, Stahl.

Die Staatstheorieen von Krauſe und Wagner zeigen die Richtung an, wohin eine direkte Ausbildung der Fichtiſchen Ideen immer führen wird, und auch außer ihnen Männer, wie Oken, Buquoi, Nees von Eſenbeck u. ſ. f. immer geführt hat, nämlich ſolche Männer, welche als aufrichtige Jünger der Wiſſenſchaft ſich von nichts leiten ließen, als von der ehrlichen Conſequenz ihrer Standpunkte. Der Geiſt der Wiſſenſchaftslehre iſt als ſolcher ein entſchieden demokratiſcher Geiſt. Wo entgegengeſetzte Erſcheinungen zum Vorſchein kamen, ſind ſie immer nur ein Zeichen davon geweſen, daß es den Ausbildnern eines ſolchen naturphiloſophiſchen Serviliſmus, welchen man gegenwärtig mit dem Ausdruck der Romantik zu bezeichnen liebt, durchaus nicht in erſter Linie um die naturphiloſophiſche Theorie, um den Doctrinariſmus des reinen und abſtrakten Gedankens (wie bei Krauſe und Wagner), ſondern im Gegentheil nur darum zu thun war, durch naturphiloſophiſche Ideen ganz andere concrete Realitäten, z. B. die wirklich beſtehende Kirche, entweder die proteſtantiſche oder katholiſche, die mittelalterliche Tradition eines chriſtlichen Staats, das Inſtitut des Geburtsadels, das ſ. g. hiſtoriſche Recht der Monarchie u. dgl. zu ſtützen und zu vertheidigen. Die Waffen zu einer ſolchen Vertheidigung der heterogenſten Zwecke (wie Chriſtus, Monarchie, Adel), welche nur das mit einander gemein hatten, daß ſie unlauter waren, d. h. daß ſie nicht auf aprioriſchen Ideen, ſondern auf einem blinden Reſpekt vor hiſtoriſchen Perſonen und Thatſachen beruheten, konnten darum ſo füglich aus der Rüſtkammer der Naturphiloſophie genommen

werden, weil hier alle wiſſenſchaftlichen Bemühungen der Zeit in ein großes Ideenchaos zuſammenfloſſen, aus welchem ſich jeder nach Belieben das ſeinen Zwecken Taugliche fiſchen konnte mit Uebergehung des Entgegengeſetzten. Es gehörte mit zu den Kummerwegen, welche eine neue Wiſſenſchaft, die die Saaten eines zukünftigen höheren Menſchendaſeins im Buſen trug, um der Erlaubniß ihrer nackten Exiſtenz willen wandeln mußte, daß Heuchler und Gewaltthätige mit ihr ſchnöde Buhlerei treiben und ſie zur Beſchönigung ihrer Frevel als Magd mißbrauchen durften. Denn das Herumbetteln an den Thüren wollte ihr das Daſein nicht immer hinreichend friſten.

Bei Adam Müller wird der Frevel des Bündniſſes zwiſchen Philoſophie und Gewalt aufgewogen durch die Heiterkeit, womit daſſelbe geſchloſſen wird. Der Staat wird conſtruirt nach dem Schema der Familie, aber er iſt nicht allein die Familie der lebenden Geſchlechter, ſondern auch der geſtorbenen und derer, welche noch nicht geboren ſind. Dieſe werden mit wahrhaft indiſcher Phantaſie dermaßen in die Gegenwart hineingezogen, daß jeder Theil ſeinen Repräſentanten bekommt. Die Geſchlechter, welche nicht mehr da ſind, werden repräſentirt durch den Geburtsadel, diejenigen, welche noch nicht da ſind, durch die auf die Zukunft und den Umſturz gerichtete arbeitende Klaſſe (Künſtlerſchaft, Induſtrie). Die Weiblichkeit iſt das Princip der Stabilität und des Chriſtenthums, die Männlichkeit das des Umſturzes und des Heidenthums. Darum muß das Stabilitätsprincip ſeinen Repräſentanten haben in der Ariſtokratie des katholiſchen Clerus, wie das Princip des Umſturzes ihn hat in der Kaufmannſchaft. Durch dieſe Anſchauung verwandelt man die „todten Begriffe“ der Politik in „lebendige Ideen“. Denn die Kantiſche ſ. g. Idee der Perſönlichkeit, wonach Fichte und ſeine Schule den Staat erbauen, iſt ein ſtarrer Begriff, aber das Geſchlechtsverhältniß von männlichem und weiblichem Naturell eine lebendige Idee. Das Laſter des mißhandelten Begriffs iſt bei Adam Müller in der That zur Grazie geworden, ähnlich wie in Fr. Schlegel's berühmter Lucinde liederlichen Andenkens.

Die Elemente der Staatskunſt. Vorleſungen zu Dresden gehalten, von Adam Müller. Drei Theile. Berlin 1809.

Der wahre Romantiker hingegen iſt Karl Ludwig von Haller, ein Mann, ſchätzbar und ſogar ehrwürdig dadurch, daß er die Kühn-

heit gehabt hat, die wirkliche Theorie des rückschreitenden Systems in der Politik mit empirischer Gründlichkeit zu geben, und dadurch die beiden kämpfenden Feinde, die empirische Gewalt und den aprioriſchen Rechtsbegriff, Stirn an Stirn zu rücken. Nach dieſer gründlichen Hallerſchen Auffaſſung des alten Syſtems, wonach es ein Syſtem der Gewalt der erſten Beſitzergreifer über die zu ſpät gekommenen Generationen iſt, welches man ehrlicherweiſe wol adoptiren und auf Tod und Leben vertheidigen, aber nicht mit dem Doctrinarismus philoſophiſcher Begriffe verſetzen und beſudeln darf, klärt ſich das Verhältniß des Kampfes auf bis zur furchtbaren Helle eines Kampfes der menſchlichen (empiriſchen) Gewalt gegen das göttliche (aprioriſche) Geſetz. Haller hat das Verdienſt, für alle Zeiten bewieſen zu haben, daß zwiſchen dem Syſtem der Reaktion und allem philoſophiſchen Doctrinarismus eine unüberſteigliche Kluft befeſtigt ſteht, daß jenes Syſtem mit dieſem niemals einen ehrlichen Frieden ſchließen kann, und daß daſſelbe, wenn es die Philoſophie mit allen ihren Folgen nicht gründlich auszurotten beſtrebt iſt, damit nur zeigt, daß es ſeine eigene Sicherheit und die Erforderniſſe ſeines eigenen Daſeins nicht verſteht. Haller zeigt ſich von ſeinem Standpunkte aus durchaus mit Recht erbittert über die bereits tief in die Staatspraxis eingedrungene Philoſophie, vermöge deren jetzt überall vom Zwecke des Staats, Pflichten des Oberhaupts, Staatsvermögen, Staatsdienern, Pflichten gegen den Staat die Rede iſt, wo von bloßen Pflichten gegen den Fürſten, Fürſtendienern, fürſtlichen Domänen u. ſ. ſ. die Rede ſein ſollte. Hierbei tritt eine offene Feindſchaft gegen alle öffentliche Geſetzbücher auf. Die bürgerlichen Geſetze werden einestheils als unnöthig, anderentheils als gar nicht für die Privatperſonen gegeben betrachtet, vielmehr nur als Inſtruktionen für die Unterrichter, um ihnen den Willen des Gerichtsherren bekannt zu machen. Die Gerichtsbarkeit iſt nicht eine Pflicht des Staats, ſondern nur eine Privatwohlthat als Hülfeleiſtung des Mächtigeren gegen den Schwächeren, bloß zur Ergänzung, indem ſie unter den Mitteln zur Sicherung des Rechts nicht das vollkommenſte, vielmehr unſicher und ungewiß iſt. Als ſchnelleres und ſichreres Mittel wird die Selbſthülfe geprieſen, wo dieſe nicht hinreicht, die Flucht.

K. L. von Haller, Reſtauration der Staatswiſſenſchaft oder Theorie des natürlich-geſelligen Zuſtandes, der Chimäre des künſtlich-bürgerlichen entgegengeſetzt. Sechs Bände. Winterthur 1816 ff.

Nach einer solchen zu Gunsten der wirklichen Romantik des Mittelalters geschehenen consequenten That müssen nun alle auch noch so geistreichen Versuche, die Reaktion vom philosophischen Standpunkte aus zu begreifen und zu vertheidigen, als halb und schwach, als ein überflüssiges und nichts bedeutendes Thun erscheinen. Was soll es, wenn Stahl uns als die Grundlage des Privatrechts die Ebenbildlichkeit mit Gott, als Grundlage des öffentlichen Rechts aber die Herrschaft Gottes auf Erden angibt? Wir treiben uns damit nur in Zweideutigkeiten herum. Allerdings ist die ethische Autonomie unsere Ebenbildlichkeit mit Gott, und der Privatbesitz nur die nothwendige Sphäre derselben. Allerdings wird die Gründung des Vernunftreichs die unmittelbare Herrschaft Gottes auf Erden sein. Dies sind also Phrasen, die man gebrauchen kann, wozu man will, und die die Wissenschaft nicht abklären, sondern verwirren. Aehnlich ist es mit dem Eigenthum als Symbol der Macht Gottes über den Stoff, angeschaut im Ebenbilde, oder mit der Ehe als Symbol der Erzeugung des Sohnes aus dem Vater. Man könnte hier jedenfalls noch richtiger sagen, die Erzeugung des ewigen Sohnes aus dem Vater sei die Uebertragung eines menschlichen Eheverhältnisses auf die Gottheit. Aber wenn solche Symbolisirungen auch an sich selbst auf dem wirklichen und richtigen Verhältnisse beruhen, daß die Autonomie der immanenten Sphäre von der absoluten Qualität des transscendenten Ich oder der Gottheit selber ist, so läßt sich doch jedenfalls in einem politischen Systeme der Standpunkt des transscendenten Pantheismus auf eine dem Gedanken angemeßnere Weise markiren, als durch solche Gleichnisse, welche eben sowol auf die richtige Stellung der Begriffe im demokratischen Verhältniß passen, als sie durch eine leise Umdeutung auch wieder sogleich auf Zustände anwendbar werden, welche sich mit der reinen Norm der Autonomie des sein selbst gewissen Menschengeistes schlechterdings nicht vereinigen lassen. Alle mehr oder weniger unreinen Versuche dieser Art verblassen und kranken dahin, seit der gewaltige Berner das Zauberwort ausgesprochen hat, um das es sich einzig und allein fortan noch handelt.

Stahl, die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. Zwei Bände. Heidelberg 1830—33.

Dritte Epoche.

Philoſophie der Offenbarung.

Hier ſind als Mitarbeiter Schelling's zu merken: Franz Baader, Schleiermacher, Daub, Solger, Gioberti, Sengler u. a.

Hier iſt es beſonders, wo Schelling in eben ſo hohem Grade und vielleicht noch mehr durch Mitarbeiter, wie Baader, Schleiermacher u. a. angeregt wurde, als jene durch ihn. Beſonders war es der tiefſinnige Pantheismus Jakob Böhme's, deſſen Verſtändniß Baader am früheſten ſeinem Zeitalter wieder eröffnete und deſſen Einflüſſe auf das ſpätere Schellingſche Syſtem unverkennbar ſind.

Was daher dieſes Thema betrifft, ſo muß daſſelbe viel allgemeiner gefaßt werden, als ein bloßes Kapitel aus der neuen Philoſophie zu ſein. Es handelt ſich vielmehr hier um die Wiedererneuerung des urälteſten religiöſen Syſtems pantheiſtiſcher Anſchauung, wie wir daſſelbe in Indien bei den Brahmanen, ſodann bei Plotin, bei den Kabbaliſten, wiederum endlich bei Tauler, Jakob Böhme und Swedenborg als weſentlich daſſelbe in der Weltgeſchichte auftauchen ſehen. Dies iſt ein Syſtem, welches mit dem Pantheismus der Immanenz, wie er ſich beſonders in der Hegelſchen Schule ausgebildet hat, den allerſtärkſten Contraſt bildet, welchem es füglich unter dem Titel eines Pantheismus der Transſcendenz gegenübergeſtellt wird. Dieſer transſcendente Pantheismus hat vor dem immanenten ſowol das höhere Alterthum, als auch die weit entſchiednere idealiſtiſche Richtung voraus. Er iſt der einzig abſolute oder radikale Idealismus, welcher mit allen Phantomen einer realiſtiſchen Naturanſchauung vollſtändig bricht, während der immanente der mit dem Naturalismus coquettirende und ihm dadurch ſchon halbweges das Feld räumende Idealismus iſt.

Indem Schelling dieſen uralten Pantheismus der Menſchheit gegen den Theismus Jacobi's vertheidigte in dem Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812), befand er ſich Jacobi gegenüber in einer Superiorität, welche nicht ſo groß geweſen ſein würde, hätte er bloß den Pantheismus der Immanenz gegen jenen zu vertheidigen gehabt. Aber dieſes älteſte Beſitzthum der Menſchheit war durch die Vorſtellungen eines bloß bildlich und kindiſch redenden Theismus der Bildungsſphäre jener Zeit ſo entfremdet worden, daß ſich ſeitdem als der einzige Weg, auf welchem dem Menſchengeiſte dieſes alte Heilig-

thum wieder angenähert werden kann, der immanente Pantheismus durch Hegel eröffnet hat. Denn dieſer iſt wegen ſeines Anflugs von Realismus dem theiſtiſchen Standpunkte begreiflicher, als der transſcendente Pantheismus, und bildet daher billigerweiſe im Bewußtſein der Maſſen den Uebergang zu dieſem. Deſto höher iſt daher aber das Verdienſt derjenigen zu preiſen, denen es gelang, ſich nach Ausrottung der theiſtiſchen Vorurtheile ſogleich auf den Standpunkt des transſcendenten Pantheismus zu verſetzen, welcher der urſprüngliche und natürliche iſt.

Man muß ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß Schelling in jener Schrift gegen Jacobi für ſein eigenes Syſtem den Namen des Theismus in Anſpruch nahm. Das Decorum der damaligen Zeitſtimmung erforderte dies ſo. Pantheismus galt damals noch für einen bloßen Schimpfnamen, dem man mit ziemlicher Willkür allerlei erdichtetes Uebles unterlegen durfte. Einen ſolchen von ſich abzulehnen durfte man Niemandem verargen. Anders ſtehen die Sachen jetzt, wo ſich die Unterſchiede abgeklärt haben, die Tendenzen der verſchiedenen Syſteme klar und rein zu Tage getreten ſind. Jetzt ſteigt es bis zum Verrath an der guten Sache, wenn der Philoſoph ſeinen Pantheismus verleugnet. Denn nur durch eine gänzliche Ausrottung der theiſtiſchen Denkart, welche in ihrem innerſten Grunde-realiſtiſch iſt, gelangt man zur Einſicht in den radikalen Idealismus.

Welch ein Neſt von Widerſprüchen aber der Begriff des traditionellen Theismus, je nachdem man ihn wendet, in ſich birgt und entwickelt, und wie ſehr es an der Zeit iſt, dieſen ſpeculativen Nonſens durch die reine und urklare, dazu viel ältere Idee des ächten Pantheismus aus Wiſſenſchaft, Theologie und Chriſtenthum zu verbannen, ſieht man recht deutlich an den ſeltſamen Gegenſätzen, zufolge deren ſowol Schelling als Jacobi jeder für ſich ſelbſt und jeder ganz allein im Beſitze des wahren, orthodoxen und traditionellen Theismus zu ſein behauptete.

Schelling behauptete, Theismus ſei der Glaube, daß Gott dieſe gegenwärtige Welt freiwillig erſchaffen habe, daß ſie alſo nicht von Ewigkeit her exiſtire, ſondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich, ſomit überhaupt die Zeit dieſer Welt eine beſtimmte Zeit ſei. Jacobi behauptete, Theismus ſei der Glaube, daß Gott nothwendig, von Ewigkeit her, erſchaffen habe.

Schelling behauptete, Theismus ſei der Glaube, daß wir, vermöge unſeres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott ſtehen, daß dieſer Wille eine von jenem perſönlichen Weſen als ſolchem unabhängige Wurzel habe, kraft deren er zu beidem fähig ſei, ſich in Liebe ihm zu- oder in Verſchloſſenheit von ihm abzuwenden. Jacobi behauptete, Theismus ſei der Glaube, daß die Freiheit des menſchlichen Willens bloß in einer unbegreiflichen Kraft zum Guten beſtehe, nimmermehr aber in der unſeligen Fähigkeit, das Böſe wie das Gute zu wollen, daß der Menſch vielmehr bloß, inwiefern dieſe unſelige Fähigkeit ihm beiwohne, unfrei ſei.

Schelling behauptete, Theismus ſei der Glaube, daß eine künftige nähere Vereinigung möglich ſei mit dem Gott, den wir hier nicht ſehen, dem perſönlichen, und ebenſo eine weitere Entfernung von ihm, und daß eine Scheidung der Guten und Böſen erfolgen werde, welches ohne eine eigentliche Geiſterwelt ſchlechterdings undenkbar ſei. Jacobi behauptete, Theismus ſei der Glaube, daß die Natur der Inbegriff alles Endlichen ſei, und daß Alles, was iſt, außer Gott, der Natur angehöre und nur im Zuſammenhang mit ihr beſtehen könne. (Schelling's Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. S. 131—34.)

Und ſo glich dieſer ſeltſame und in der Geſchichte der Wiſſenſchaft immer merkwürdig bleibende Streit der Tollkühnheit zweier philoſophiſchen Athleten, welche wetten, wer von ihnen das ſtärkſte und mörderiſcheſte Gift aus der Apotheke der Dogmatik zu ſich zu nehmen fähig ſei, ohne auf der Stelle zu erliegen. Der unausbleibliche Ruin beider war die Folge.

Hätte Schelling ſeinem Zeitalter gegenüber den Freimuth und die Offenheit gehabt, ſich geradezu für einen Pantheiſten zu erklären, ſo hätte er ſich dieſe giftigen theologiſchen Händel um einen mythologiſchen Begriff, welche weder ihm noch ſeinem Gegner große Ehre gebracht haben, erſparen können. Jedoch hat dieſer Streit beſonders das Gute gehabt, auf den Unterſchied des modernen oder Jacobiſchen Theismus vom ſcholaſtiſchen oder mittelalterlichen aufmerkſam zu machen, indem der transſcendente Pantheismus Schelling's ſich in faſt allen Stücken der ſcholaſtiſchen Orthodoxie des Mittelalters verwandter zeigte, als der Theismus Jacobi's. Die Gemüther jener Zeit waren in Maſſe für den transſcendenten Pantheismus ohne Hülle und Schleier noch nicht vorbereitet. Einzelne frühere Ausnahmen, wie Leſſing, Her-

der, Göthe, Schiller, bilden eben nur Ausnahmen. Aber ſobald dem menſchlichen Geiſte auch in Maſſe zu einem höheren Ziele zu kommen geſetzt iſt, weiß er ſich inſtinktartig die richtigen Mittel zu erſpüren. So auch hier auf dem kürzeſten und ſicherſten Wege. Er überſetzte ſich flink den ſchwierigen transſcendenten Pantheismus in den leichter zu faſſenden immanenten, und überwand ſo das zähe alte Gift (den Theismus) durch ein heftigeres neues Gift (den Atheismus), damit der geſunden Speiſe (dem Pantheismus) endlich ihr Raum bereitet würde. Schwer und gewaltſam, aber ſicher ſind die Wege des organiſirenden Geiſtes.

Was aber den Gegenſatz des transſcendenten Pantheismus vom immanenten betrifft, ſo wird dieſer von Willm ſehr gut in folgenden Worten gezeichnet (Hist. de la philos. Allem. depuis Kant Tom III. pag. 377):

„Sans doute, il y a une grande difference entre le système, qui identifie tout avec Dieu et qui divinise la matière, et un système, qui soutient l'immanence de Dieu en toutes choses, qui montre partout la présence de Dieu. Le premier fait Dieu de tout, matérialise et rebaisse Dieu: c'est le panthéisme matériel. Le second ne veut voir en tout que Dieu, idéalise la matière, et glorifie Dieu aux dépens de la réalité, qui vient de Dieu: c'est le panthéisme de Schelling.“

Unter den eigentlichen Naturphiloſophen ſind es Eſchenmaier, Steffens und Schubert, welche den Standpunkt des transſcendenten Pantheismus auf die gefliſſentlichſte und nachdrücklichſte Weiſe immer vertreten haben, während ſich bei Oken, Carus u. a. die Naturphiloſophie mehr zum Standpunkte der Immanenz geneigt hat. Gegen die letzteren, ſo wie gegen die immanente Fraktion der Hegelſchen Schule, möge hier Beiſpiels halber Eſchenmaiern das Wort vergönnt ſein (Grundriß der Naturphiloſophie, 1832. S. 269—301.):

„Nehmen wir die Thatſachen der Schöpfung, wie ſie uns vorliegen, ſo finden wir in der phyſiſchen Ordnung ein Syſtem der Nothwendigkeit, und in der moraliſchen ein Syſtem der Freiheit. Beide aber würden ſich nie zuſammen finden, wäre eine organiſche Ordnung nicht, welche ſie vermittelte. Letztere iſt das Syſtem des Lebens.“

„Nie kann aber ein Geſetz oder eine Idee zu oberſt ſtehen, weil wir zu jedem Geſetz und zu jeder Idee einen freien Geiſt nöthig ha-

ben, der sie gibt. Der Mensch nur, als erschaffenes Wesen, findet Gesetz und Idee in seiner Einrichtung vorräthig, um danach zu handeln. Im Unerschaffenen ist es gerade umgekehrt, da geht die unbedingte Wahl und Machtvollkommenheit allen Gesetzen und Ideen vorher."

„Ist denn der Schöpfer, der Alles erschuf, selbst in den Cirkel der erschaffenen Werke verflochten? Wer hat denn das Gesetz der Evolution gegeben, oder gibt es ein Gesetz an sich ohne den freien Willen eines Gesetzgebers? Kann in einem Allbewußtsein noch eine Evolution gedacht werden? Sind das Besondere und Einzelne nicht vielmehr Beschränkungen und Trübungen des Allbewußtseins? Kann die Idee sich klarer werden, wenn sie in Reflexe zerfällt? Kann die Einheit etwas gewinnen, wenn sie in Brüche zersplittert wird? Muß Gott von der Pike auf dienen, um Meister zu werden?"

Schleiermacher (1768—1834).

Schleiermacher hat das Verdienst, die Fichtische Anschauungsweise in's tiefste Herz der evangelischen Theologie hineingepflanzt zu haben. Weil alle Theologie wesentlich die lebensinnige Gefühlsauffassung der höchsten Wahrheiten in sich schließt, so war hierdurch bei Schleiermacher eine zwiefache Behandlung des Themas vom höchsten Gut bedingt, eine philosophische von Seiten der reinen Speculation und eine dogmatische von der Gefühlsseite. So sehen wir Schleiermacher den Fichtischen Standpunkt des reinen Gedankens mit dem Jacobischen des Gefühls und der Ahnung in religiösen Dingen auf höchst geistvolle Weise vereinigen, ohne daß einer unter dem andern Abbruch zu leiden hätte. Sie können sich bei Schleiermacher nämlich darum nicht verwirren, weil sie einander in der Beweisführung gar nicht berühren, sondern nur dadurch, daß sie in den Resultaten völlig stimmen, einander gegenseitig beglaubigen. Auch Schleiermacher nannte sich noch gleich Schelling einen Theisten, ohne daß von einem eigentlichen Theismus im mythologischen Sinne der alten Dogmatik bei ihm im mindesten mehr die Rede ist. Kommt dieser Ausdruck hier noch vor, so bedeutet er durchaus nicht mehr eine Accommodation an das alte mythologische Wesen, welches in den unendlichen Räumen des Nicht-Ich

(des Himmels) seinen Thron soll aufgeschlagen haben, sondern wird nur noch geschont als ein bloßer Euphemismus, um den Zusammenhang mit früheren dogmatischen Systemen nicht eher gewaltsam zu zerschneiden, als äußerliche Rücksichten solchen offenen Bruch wünschenswerth erscheinen lassen.

Schleiermacher's Weltanschauung ist eine Tochter der Wissenschaftslehre. Alles Sein ist ihm ein Ausfluß des Wissens als der setzenden Thätigkeit. Das Wissen scheidet sich in eine wissende und eine gewußte Sphäre. Das Ineinander aller Gegensätze, aufgefaßt als ein gewußtes, heißt Natur. Das Ineinander aller Gegensätze, aufgefaßt als ein wissendes, heißt Vernunft. Das absolute Wesen in allen Dingen ist denkendes Sein und seiendes Denken, aber es differenzirt sich nach der Seite des Seins zu einem Sein des Denkenden und des Nicht-Denkenden, nach der Seite des Denkens zu einem Denken des Seienden und des Nicht-Seienden. Aus dem Verhältniß des Denkenden zum Nicht-Denkenden im Sein entspringt der organisirende Naturproceß. Aus dem Verhältniß des Seienden zum Nicht-Seienden im Denken entspringt der construirende Denkproceß. Die Identität des Realen und Idealen wird bei allem Wissen vorausgesetzt. Denn das Ideale ist die Gesammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens, das Reale aber ist die Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins.

Die absolute Einheit des Seins und Denkens ist vorstellbar als absolutes Subjekt oder absolute Innerlichkeit, aus welcher noch keine Prädikate, keine Mannichfaltigkeit des Erscheinens, keine Gegensätze sich gesondert haben. In dieser Einheit kommt der Gegensatz von Begriff und Gegenstand noch nicht vor. Je mehr aber das Sein in die Erscheinung tritt, desto mehr veräußert oder vernichtigt es sich zur Mannichfaltigkeit des Scheinens, und desto mehr Prädikate treten an ihm hervor. Es wird zum bunten Chaos der Materie. Diese Aeußerlichkeit in ihrem Extrem gedacht ist das Zufällige, im Gegensatz zu dem Nothwendigen als der beharrlichen Abspiegelung der wesenhaften Gegensätze in einander, und zu dem Freien als der in sich selbst begründeten Einheit.

Die Totalität des als Vielheit gesetzten Seins in seiner Zufälligkeit heißt die Welt, dagegen die Einheit des alle Gegensätze in sich aufhebenden absoluten Subjekts die Gottheit. Die Welt ist Vielheit

ohne Einheit, die Gottheit Einheit ohne Vielheit, die Welt ist raumerfüllend und zeiterfüllend, das absolute Subjekt raumlos und zeitlos, die Welt ist die erscheinende und nichtige Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale und alles Sein in sich befassende Negation derselben.

Obgleich wir von Gott einen deutlichen Begriff haben, so läßt sich doch die Anschauung Gottes nie wirklich vollziehen, sondern sein Begriff bleibt immer nur ein indirekter Schematismus, welcher, um lebendig und anschaulich zu werden, einer Ergänzung durch das Gefühl bedarf. Denn das religiöse Gefühl enthält eine Anschauung des Göttlichen, aber nicht auf reine, sondern auf vermischte Art, indem das Bewußtsein Gottes sich darin nicht an sich selbst, sondern an einem anderen Gegenstand, nämlich an den Zuständen unserer individuellen Persönlichkeit ausspricht. Wir wissen im religiösen Gefühl nur von dem Sein Gottes in uns und in den Dingen, aber nicht von ihm an sich oder in seinem Selbstsein. Sowol das Sein der Ideen in uns als Ausflüsse des absoluten Denkens, als das Sein des Gewissens in uns als Ausfluß des absoluten Wollens, ist ein eingeborenes Sein Gottes in uns zu nennen, und wir empfinden daher die Gottheit im religiösen Gefühl dann, wenn wir uns in diesem unserem innersten Wesen von der Quelle alles Seins, mit welcher unser eigenes Sein in seinem Grunde identisch ist, abhängig fühlen. Dieses Abhängigkeitsgefühl wird dadurch gereinigt und isolirt von fremdartigem Beisatz, daß es auf die abstrakten Denkformeln des absoluten Subjekts bezogen wird. Denn diese sind zwar gänzlich unanschaulich, aber auch gänzlich rein und unvermischt. Dasjenige Element des Gefühls, welches zugleich jenen reinen Formeln entspricht, ist die lebendige Repräsentation des transscendenten Grundes in unserm Selbstbewußtsein. Dahingegen kann Gottes Sein an sich kein Gegenstand unseres wirklichen Erkennens sein. Wir haben nur insofern einen Begriff von Gott, als wir Gott in uns haben, als wir selbst Gott sind. Die reinen Kategorieen, wie Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen u. s. f., sind nur Schemata ohne Anschaulichkeit und Realität. Der nur erst schematisch construirte Begriff der Gottheit kann in keiner anderen Weise real und anschaulich werden, als indem er einseitig und relativ wird im religiösen Gefühle unserer Abhängigkeit von einem Höheren.

Daher heißt ſich ſeiner ſelbſt in Beziehung auf Gott bewußt ſein, ſo viel als ſich ſchlechthin abhängig fühlen. Im Leben iſt das Gefühl hier das erſte, welchem die Vorſtellung Gottes erſt als Reflexion hintennach folgt, und dieſem lebendigen Entwicklungsgange hat auch die theologiſch-dogmatiſche Wiſſenſchaft zu folgen, im Gegenſatz zur rein-ſpeculativen oder dialektiſchen Wiſſenſchaft, welche ſogleich mit der abſtrakten Zerlegung des abſoluten Seins in ſeine Verzweigungen beginnt, demnach ebenfalls mit dem höchſten Weſen anfängt und endigt, ohne ſich jedoch mit dem Gange der theologiſch-dogmatiſchen Betrachtungsweiſe zu vermiſchen, welche jeden ihrer Sätze als ſchlechthin unabhängig von jedem analogen Satze des dialektiſchen Syſtems conſtruirt. Denn das theologiſch-dogmatiſche Denken geht nicht von abſtrakten Begriffen aus, ſondern iſt eine in Begriffen erfolgende zerlegende Betrachtung der urſprünglichen frommen Gemüthszuſtände im Sinne des Monotheismus, d. h. im Sinne einer gefühlten unbedingten Abhängigkeit alles Endlichen von einem einzigen Höchſten und Unendlichen.

Wenngleich anzuerkennen iſt, daß in den hier angeführten Sätzen aus der Dialektik Schleiermacher's das Princip der Wiſſenſchaftslehre in großer Reinheit und Klarheit aufgefaßt daſteht, ſo läßt ſich doch nicht leugnen, daß das dogmatiſche Princip eines abſoluten Abhängigkeitsgefühls die Reinheit dieſer Auffaſſung wieder trübt durch einen Anflug von Naturalismus. Denn wenn auch einerſeits das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit das Grundgefühl iſt, welches dem in die Erſcheinung verſenkten Ich gegen das abſolute Ich zukommt, ſo iſt doch dabei nicht zu vergeſſen, daß dieſes Gefühl nur die eine Seite des Verhältniſſes, nämlich die durch die Sünde eingetretene Kluft bezeichnet, mit deren Vergrößerung daher dieſes Gefühl nothwendig wächſt. Wäre das Abhängigkeitsgefühl die einzige religiöſe Wurzel in der Empfindung, ſo müßte mit der ethiſchen Erhebung des Individuums daſſelbe zunehmen, mit dem ethiſchen Fall abnehmen, welches wider die Erfahrung iſt. Vielmehr bricht, je höher das Individuum an ethiſcher Vollendung ſteigt, deſto mehr die Energie des abſoluten Ich in ihm ſelbſt hervor, und es fühlt ſich in dem Maaße unabhängiger, ungebundener und centraler, als es durch Selbſtüberwindung und Selbſtaufopferung die Gottheit in ſich ſelbſt hervorgekehrt und folglich nicht mehr bloß hinter ſich oder über ſich beſitzt. Es tönt in dieſer Er-

höhung des Abhängigkeitsgefühls über das ebenso stark berechtigte Befreiungsgefühl noch immer etwas nach von der naturalistischen Darstellungsmanier aus den berühmten Reden über die Religion, wonach die Religion als eine Offenbarung des Lebens des Universums, als ein Handeln des Ganzen aufs Einzelne und im Einzelnen bestimmt wurde. Im Begriff des Ganzen oder des Universums tritt nämlich das Absolute, obgleich damit das reine Subjekt gemeint sein mag, doch immer in Gestalt eines Collektivums vor die Einbildungskraft, und dieselbe bekommt keinen Anstoß, der sie über das Verhältniß des Ineinander als eines Aufgenommenseins des Einzelnen im Ganzen und einer Abhängigkeit vom Ganzen hinaustriebe. Das beiweitem wichtigere, weil den eigentlichen Thatbestand einzig und allein erschöpfende Verhältniß des Statteinander als einer Enthüllung des Princips vom absoluten Ich in einer ethischen Selbstvernichtung des erscheinenden Ich tritt in den Hintergrund.

Auch die Ethik Schleiermacher's ringt zwar zur Fichtischen Höhe empor, steht aber nicht völlig auf ihr. Denn die Selbstbefreiung des Ich und die unbedingte Herabsetzung der Natur unter die Vernunft, welche bei Fichte das ethische Princip bildet, wird durch Schleiermacher zu der milderen Anforderung eines Naturwerdens der Vernunft, eines Hineinlebens der Vernunft als des Allgemeinen und Unendlichen in die Natur als das Besondere und Endliche herabgestimmt. Jedes Einssein bestimmter Seiten der Vernunft und Natur heißt ein Gut. Die verschiedenen Arten, wie die Vernunft der Natur als Kraft einwohnt, heißen Tugenden. Das Allgemeine, welches durch die besondere Thätigkeit verwirklicht wird, ist das ethische Gesetz oder die Pflicht. So ist die Ethik theils Güterlehre, theils Tugendlehre, theils Pflichtenlehre. Ehe die Vernunft in der Natur als Tugend in der Form der Persönlichkeit oder des befreiten Willens wirkt, wirkt sie darin schon als Naturkraft, organisirende Thätigkeit. Auch die sittliche Thätigkeit läßt sich theils als eine organisirende oder schaffende und bildende, theils als eine bloß symbolisirende oder darstellende fassen. Jedes Individuum soll daher zugleich Organ und Symbol der Vernunft sein. Die Verbindung von Vernunft und Trieb ist Wille. Indem die Vernunft in den organischen Proceß eingeht, organisirend wirkt, ist sie Seele. Das Seelewerdenwollen der Vernunft ist die Liebe, als die tugendhafte Gesinnung, welche sich im darstellenden

Handeln zu erkennen gibt. Die organisirende Thätigkeit oder das Bilden individueller Gemeinschaften ist daher Liebespflicht, sowie das Bilden universeller Gemeinschaften den Namen der Rechtspflicht verdient. Die individuellste Gemeinschaft ist die mit der Unauflöslichkeit gesetzte Einheit der Geschlechtsgemeinschaft, die Ehe. Die Masse der Familien in ihrer Verbindung unter sich ist das Volk, zu einer Natureinheit verbunden die Horde. Der Staat verhält sich zur Horde wie Bewußtes zu Unbewußtem. Das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr und Erwerb ist das Recht. Das sittliche Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Gemeinschaft des ausgesprochenen Denkens ist die gegenseitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens in den Schulen. Die sittliche Gemeinschaft der Gelehrten ist die Akademie. Das sittliche Verhältniß der Einzelnen in der Geschiedenheit ihres religiösen Gefühls, oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit dieses Gefühls ist das der Offenbarung oder der Kirche. Die religiöse Gemeinschaft oder Kirche strebt ebenso, wie die völlig freie Geselligkeit im Umgange, über alle Schranken einer Nationaleinheit hinaus. Die Kirche hat zugleich die Aufgabe, Hüterin der höchsten Kunstschätze zu sein, an denen sich das Gefühl eines jeden reinige und bilde.

Dialektik, herausgeg. von Jonas, im zweiten Bande des Nachlasses. Berlin 1839.

Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer, im dritten Bande des Nachlasses.

Grundriß der philos. Ethik, herausgeg. von Twesten. Berlin 1841.

Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803. Neue Auflage. 1834.

Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evang. Kirche. Zwei Bände. Berlin 1821—23.

Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Fünfte Auflage. 1843.

Monologen. Berlin 1800. Vierte Auflage. 1829.

In verwandten Ideenkreisen mit Schleiermacher verkehren:

Solger (1780—1819): Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin 1815. Philos. Gespräche. Berlin 1817. Vorles. über Aesthetik, herausgeg. von Heyse. Leipzig 1829. Nachgelassene

Schriften und Briefwechſel. herausgeg. von Tieck und Raumer. Zwei Bände. Leipzig 1826.

Daub († 1837): Theologumena, 1806. Judas Iſcharioth, oder über das Böſe im Verhältniß zum Guten, 1816 ff. Die dogmatiſche Philoſophie jetziger Zeit, 1833. Vorleſ. über die philoſ. Anthropologie, 1838. Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit. Altona 1834.

Tweſten: Die Logik, insbeſondere die Analytik. Schleswig 1825.

Ullmann: Das Weſen des Chriſtenthums. Dritte Aufl. Hamburg 1849.

Rich. Rothe: Theologiſche Ethik. Drei Bände. 1848.

Franz v. Baader (1765—1841).

Franz v. Baader gehört zu den bedeutenden Geiſtern, bei denen ein etwas längeres Verweilen wol am Orte iſt. Er war kein ſyſtematiſcher Philoſoph, ſondern ein noch mehr aus Durſt nach wahrem Glauben, als nach klarem Wiſſen an die Philoſophie herangetriebener Religiöſer. Er glich in dieſem Punkte Jacobi'n, den er aber an ſpeculativer Entſchloſſenheit und Auffaſſungsgabe für den Idealismus der Wiſſenſchaftslehre einerſeits, andererſeits an Kühnheit der religiöſen Conception übertraf. In letzterer Beziehung ähnelte er mehr dem ahnungsvollen, myſtiſchen und barocken Hamann, bei welchem man jedoch Baader's philoſophiſche Tiefe vermißt. Baader ſtand ebenſo feſt auf dem Glaubensſtandpunkte der katholiſchen Kirche, als es ihm mit einem Eindringen in die Tiefen der Wiſſenſchaftslehre völliger Ernſt war. Uebrigens war Baader nicht ſtrenger Papiſt, ſondern wollte eine Neugeſtaltung der chriſtlichen Kirche nach dem Princip der Weltcorporation und Communalverfaſſung ohne Autokratie irgend eines Kirchenvorſteheramts, und mit Verwerfung ſowol des papiſtiſchen als des proteſtantiſchen Standpunkts. Dagegen wurde von ihm an der Ariſtokratie eines über die ganze Welt verbreiteten und die Nationen unter einander verbindenden Prieſterthums im ſtreng katholiſchen Sinne fortwährend feſtgehalten (Baader's kleine Schriften, von Hoffmann. 1847. S. 303—6.).

Die Baaderſchen Schriften machen einen ſehr gemiſchten Eindruck. Einestheils iſt in ihnen die Tiefe der Fichtiſchen Speculation als vor-

handen anzuerkennen, anderentheils ist dieser lautere Born durch ein Vermischen seiner Wasser mit dem Erdpech eines mittelalterlichen Theismus, wodurch er der katholischen Hierarchie mundgerecht werden sollte, so getrübt, daß die jungfräuliche (Fichtische) und die monstrosische (scholastische) Geburt des Gedankens hier beständig im unentschiedenen Ringen mit einander stehen. Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die Gottheit das absolute Ich selbst ist, welches daher dem relativen und endlichen Ich niemals als ein Du, sondern immer nur als eine Erweiterung und Befreiung seiner selbst (z. B. als ein Ich = Du in der Liebe u. s. f.) erscheinen kann. Dem Theismus der alten Dogmatik ist hingegen die Gottheit ein Ich für sich, gegenüber unserem Ich, eine zweite Person, die wir mit Du anreden und in den Ort des Nicht-Ich oder peripherischen Unendlichen (in den Himmel) versetzen. Diese beiden entgegengesetzten Vorstellungsweisen vertragen sich nicht mit einander, und wer es, wie Baader, unternimmt, sie mit einander in Einklang zu setzen, der wird zwar den Heiland als die erlösende und befreiende Macht des absoluten Ich im eigenen Inneren ergreifen, aber ihn auch hier wieder zu einer zweiten Person oder einem Du umdichten, welches erst als Mittler zwischen dem absoluten Ich im Himmel und dem verendlichten Ich auf Erden in die Mitte treten müsse, damit der als unterbrochen fingirte Zusammenhang zwischen dem absoluten und relativen Ich wieder hergestellt werde. Hierdurch entsteht einestheils dies helldunkle und geheimnißreiche Wesen, welches zwar wol Strahlen und Blitze, aber nicht das stille Licht der reinen Idee scheinen lässet, anderentheils aber auch ein eigenthümliches unruhiges Ringen der Gedanken, welches von den gefühlten Widersprüchen hinweg nach höherer Erleuchtung trachtet, und uns, indem es vorübergehend und blitzartig den höchsten Inhalt enthüllt, zu einer eigenthümlichen Hochachtung gegen einen solchen mit Gott Ringenden zwingt, welche das direkte Gegentheil von derjenigen Empfindung ist, welche der prahlerische Theismus Jacobi's in uns erweckt. Denn Jacobi bestand nur allein darum auf einem nachdrücklichen Du im Verhältniß der Creatur zum Schöpfer, weil er den Grundgedanken der Wissenschaftslehre, von welchem Baader sich in hohem Grade erfüllt zeigt, gar nicht gefaßt hatte.

Baader ringt nur darum mit der Wahrheit, weil er sich von den Fesseln des römischen Kirchenglaubens nicht zu befreien weiß. Aber

ſein Philoſophiren bekommt dadurch große Aehnlichkeit mit früheren ringenden Geiſtern, wie Bruno und Jakob Böhme, bei denen das Ringen den entgegengeſetzten Grund hatte, indem dieſelben ſich wol bereit genug zur vollen Oppoſition gegen den kirchlichen Theismus ihrer Zeit zeigten (Bruno gegen den katholiſchen, wie Jakob Böhme gegen den proteſtantiſchen), aber die Wiſſenſchaftslehre, welche bereits in ihnen gohr, aus ſich zu produciren noch keine Kraft hatten. Baader ſelbſt hat dieſe ſeine große Verwandtſchaft mit Jakob Böhme lebhaft gefühlt, und eine nicht geringe Arbeit auf die Erläuterung der dunkeln Schriften dieſes erleuchteten Verkündigers der Morgenröthe des anbrechenden Tages der Wiſſenſchaftslehre (der über Berg und Thal blühenden Lilie oder Jungfrau der Weisheit) verwandt.

Eine noch größere Bedeutung, als durch ſich ſelbſt, hat die Baaderſche Philoſophie in ihrer Stellung nach außen bekommen. Durch ſie ſind die Ideen der Wiſſenſchaftslehre, und zwar nicht erſt im Durchgang durch Schellingſche oder Hegelſche Anwendung, ſondern friſch von der Quelle geſchöpft, aber accommodirt an die ſanctionirten Dogmen der römiſchen Hierarchie, in den Bereich der katholiſchen Kirche übergetreten, wo ſie in dieſer Geſtalt bereits ein viel ſchärferes Ferment bilden, als vermöge der Verwendung Kantiſcher Philoſophie in den Nutzen des Katholicismus durch Hermes hineingetragen werden konnte.

Der Unterſchied des Baaderſchen Syſtems von der Wiſſenſchaftslehre beſteht hauptſächlich darin, daß Fichte vom theocentriſchen Standpunkte aus als dem Standpunkte des abſoluten Ich, Baader vom anthropocentriſchen Standpunkte aus als dem Standpunkte des geſunkenen Menſchen conſtruirt. Wenngleich beide Conſtruktionsweiſen im Weſentlichen ihres Inhalts mit einander übereinkommen, ſo gibt doch die letztere weit eher der irrthümlichen Vorſtellungsweiſe Raum, ſich das Eindringen der erlöſenden Potenz im Menſchen nicht als eine Befreiung und Auflichtung ſeines eigenen Ich, ſondern als eine Subordination und Hingabe des Ich an eine über dem Ich ſtehende und am Orte des Nicht-Ich (im Himmel) befindliche Hierarchie zu denken, ähnlich der Hingabe der ſuscipirten Speiſe an den eſſenden Organismus, oder der Aufopferung des beſchränkten Unterthanenverſtandes unter die von Gottes Gnaden aus dem Nicht-Ich (dem Himmel) verliehene tiefere Weisheit eines unnahbaren Monarchen.

Die Wiſſenſchaftslehre gibt einen uumittelbaren Einblick in das Weſen Gottes als des abſoluten Ich, die Baaderſche Theologie erlaubt nur einen mittelbaren, durch Analogie und Uebertragung. Die Wiſſenſchaftslehre wird als ein immanentes Eigenthum der Vernunft, als aprioriſche Selbſterkenntniß im Ich, d. h. in Gott ſelbſt aufgewieſen und ergriffen, als die Selbſterkenntniß des inwendigen Menſchen nach ſeiner aprioriſchen oder ewigen Natur. Nach Baader wird, was der Menſch nach der Theorie der Wiſſenſchaftslehre in ſeinem Selbſtbewußtſein findet und entdeckt, erſt noch auf die Gottheit als ein jenſeitiges Ich übertragen, als ob der Menſch nicht dieſes abſolute Ich implicite ſelbſt wäre. So wird aus dem Statteinander der Weltordnungen bei Fichte hier ein monſtroſiſches Uebereinander. Denn bei Fichte iſt das geſunkene Ich dem abſoluten Ich ſubſtituirt, bei Baader hingegen ſubordinirt. Zwar beſteht der aufſteigende Weltproceß bei Baader darin, daß das Individuum ſich ſelbſt (das geſunkene Ich) durch eine Zurückgeburt in die Urwelt zu ſich ſelbſt (dem abſoluten Ich) umwandle, aber dieſe Umwandlung oder Wiedergeburt, welche im Sinne des Fichtiſchen Gedankenganges nichts weiter als eine Enthüllung ſein kann, iſt bei Baader eine Subordination und Unterwerfung.

Zur Verdeutlichung des Geſagten folge hier eine Reihe von Sätzen aus der Baaderſchen ſpeculativen Dogmatik.

Der Menſch iſt Bild oder Repräſentant Gottes in der Welt, ſeine urſprüngliche Beſtimmung, die Welt und Gott zu vermitteln. Gott nahm am ſiebenten Tage, nach der Schöpfung des Menſchen, ſeinen Sitz (ſeine Ruhe) in ſeinen Werken. Um Gott in ſeiner Totalität zu faſſen, war das weite Univerſum zu eng, und hierzu nur der Menſch fähig. Wenn nun der Menſch Bild Gottes iſt, ſo wird er letzteren in ſeinen intellectuellen Hervorbringungen nachbilden.

Das Selbſtbewußtſein des Geiſtes iſt deſſen Sein ſelber (ipsissima res) und nicht etwa ein modus oder Eigenſchaft eines anderen oder eines Dinges an ſich. Das reale Sein des Geiſtes iſt Wiſſen. Dieſe Erkenntniß zur völligen Klarheit gebracht zu haben, iſt Fichte's Verdienſt. Der Geburt des Selbſtbewußtſeins liegen drei Momente oder Akte zum Grunde. Indem ich nämlich 1) mich ſelbſt faſſe, entſteht mir 2) ein gefaßtes, in welchem ich 3) ausgehend mich aufſchließe und in eine 4) zweite Faſſung oder Begriff einführe. Dieſes Selbſtbewußtſein oder Kreiſen des Geiſtes iſt keine ſucceſſive Geburt, ſondern mit

einem Schlage zugleich fertig. Das vierte Moment als der Gedanke verhält ſich zu den ihn ausführenden aktiven Momenten als ihr Recipiens, weshalb überall in der Natur der Quaternar ſich in einen aktiven Ternar und ein Recipiens ſcheidet.

Das Sein in der Zeit iſt für die nicht für die Zeit entſtandene Creatur der unvollendete, ihrem Begriffe nicht entſprechende Zuſtand. Die endliche Creatur, indem ſie zeitfrei oder vollendet wird, wird zwar nicht zum unendlichen Gott ſelber, wol aber göttlich, d. h. an ſeiner Vollendung suo modo theilhaft. Was in ſich vollendet iſt (sibi sufficiens), ſucht nichts weiter, als nur in und für ſich zu bleiben, und eine ſolche Creatur bleibt in und für ſich, indem ſie ſich mittheilt und in der Freude und Seligkeit ihrer Vollendung frei ausbreitet, was ſie in der Unvollendung nicht konnte. Eine ſolche Creatur tritt hiermit in die Gegenwart (das Iſt oder Sein), und Bewegung und Ruhe treten in ihr aus ihrer Abſtraktheit in die Conkretheit. Motus extra locum turbidus, intra locum (natalem) placidus. Das Streben nach Genuß iſt das Streben nach dieſer Ergänzung oder Vollendung des Seins oder nach der Befreiung von der Unruhe der Unvollendetheit deſſelben. Es fallen darum die Begriffe von Vollendetheit, Gegenwart, Ewigkeit, Zeitfreiheit und Seligkeit zuſammen. Sein Wahrnehmen der Zeit beweiſet dem Menſchen, daß er in ihr nicht in ſeiner heimatlichen Region, ſondern in der Fremde (im Elende) ſich befindet.

So wie der vom Menſchen ausgegangene, dem Werk eingebildete Gedanke (Idea) den Bezug, in welchem das Werk des Menſchen mit ihm ſteht, vermittelt, ſo iſt es die ungeſchaffene, der Creatur eingeſprochene und ihr inwohnende Idea, welche jene mit Gott im effectiven Rapport erhält, ſowie ſie ſelbſt die Mitte (das Centrum) in der intelligenten Creatur iſt, und ihre nichtintelligente Natur mit ihr vermittelt. Das die Seele und den Leib vermittelnde und ihre Zwietracht aufhebende Princip im Menſchen iſt die Idea oder der Lichtgeiſt. Dieſer als das die Creatur mit dem Schöpfer Vermittelnde in ihm ſteht als ſolches über den zu Vermittelnden, aber als Organ, Miniſter oder Gehülfe Gottes (Chochmah im Buch der Weisheit) unter Gott. Dieſe Superiorität und Unvermiſchbarkeit der Idea mit der Creatur haben die Myſtiker als Jungfräulichkeit bezeichnet.

Das Zugleichſein des Vielſeins oder Unterſchiedenſeins der Perſonen und ihres Einsſeins in Gott iſt nur dadurch möglich, daß dieſe

Doppelheit in zwei Regionen oder Sphären vertheilt und geſchieden ſich befindet, und zwar ſo, daß die Region, in welcher ſie eins ſind, über jener ſteht, in welcher ſie viele und geſchieden ſind, letztere Region in ſich befaſſend und durchdringend. Jede Union als harmoniſche und freie Coordination iſt in einer gemeinſchaftlichen Subordination gegründet, monarchiſch oder hierarchiſch. Die Glieder oder Eigenſchaften ſind nach oben oder innen ſubjicirt und hierdurch Eines, gehen aber nach unten oder außen in eine gemeinſchaftliche Stätte (Region) ihres Wirkens, in Einen Leib zuſammen. Das gemeinſchaftliche Subjicirtſein dieſes Leibes iſt die Bedingniß der freien Coordination der Glieder und Eigenſchaften des Lebens, welche nur dienend zu herrſchen, nur herrſchend zu dienen vermögen. Indem dieſe Eigenſchaften im Normalzuſtande des Lebens in ihrer Coordination ununterbrochen in Eintracht und Liebe virtuell in einander ein- und übergehen, und jede alle übrigen affirmirt und ſo von allen anderen affirmirt wird, d. h. indem ſie von der höheren Einheit als uniens ununterbrochen ſich in einander einführen und aufheben laſſen, erneuert ſich dieſe Einheit virtuell ebenſo beſtändig in ihnen, als ſie ſich beſtändig in ihrer Geſondertheit erneuern, in und aus ihrem gemeinſchaftlichen Leibe, in welchen ſie wirkend ausgehen. Dies läßt ſich auf die Individuen Einer Communion oder Eines Reiches (Region) anwenden, deren freie Gemeinſchaft oder Coordination nur durch jene doppelte Subjektion (Ein Geiſt und Ein Leib) beſteht. Filius in matre est, si pater in filio. Non est filius in matre, si pater non in filio. D. h. der Sohn beherrſcht die Mutter (den Leib) nur, inſofern er ſich vom Vater beherrſchen läßt.

Nur was durch Theilhaftwerden der Monas in ſich Eins und ſelbſt ganz geworden iſt, vermag ſich frei zu expandiren und auszuſprechen, wogegen jedes in ſich Entzweite verſtummt und der Reſiſtenz der nichtſprechenden Aktion anheimfällt. Eine ſolche Creatur hört darum nicht auf lebendig zu ſein, aber dieſes Leben läßt ſich nur als ein krankes und widernatürliches anſchauen, nicht als eine ruhige, erfüllende Bewegung, ſondern als eine unruhige, verzehrende. Motus extra locum turbidus. Des eigentlichen Lebenselements und Aliments aus Gott entbehrend und dieſes ſeinem eigenen Naturgrund entziehend, geht in dieſem die unbefriedigbare Sehnſucht nach Erfüllung auf, und die Vertrocknung dieſes Naturgrundes bringt ihn zur Entzündung, als

das Feuer, das nie erlischt, der Wurm, der nie stirbt, das Geburtsrad, das nicht mehr zum Stillstand gebracht (nicht mehr in der Tiefe und in der Verborgenheit als dienend gehalten) werden kann.

Die Restauration des dem Verderbniß heimgefallenen Organs ist nur durch eine Emanation des Centrums oder Princips möglich, welches sich hiermit frei zum Organ herabsetzt, ohne daß es aufhört Princip zu sein. Wogegen das Streben des Organs, sich als Princip zu setzen und zu selbem zu erheben, nothwendig eine Depression dieses Organs unter seine Stelle veranlaßt. Auf die eine wie auf die andere Weise hat die Creatur ihren Charakter im ferneren Lebenslauf unwiederbringlich bestimmt; es geht keine andere Wahl von außen über sie, als ihre eigene innere, und nach dem genitus, den der genitor in sich setzte, wird dieser geschieden und gerichtet, d. h. er wird in jene Region gesetzt, aus welcher er seinen genitus schöpfte; die Creatur, ihren Charakter entscheidend, entscheidet sich auch ihres Lebens Region selber. Indem aber das creatürliche Ich seinen eigenen Willen zum absoluten zu erheben strebt, verleugnet es zugleich sein Princip als solches und lügt sich selbst als Princip an, und so wie wir das seiner göttlichen Idee entsprechende Ich als ewiges und unvergängliches erkannten, als in sich vollendetes, befriedigtes und seliges, weil zu seiner wahrhaften Selbstheit gelangtes, so muß das außer der Einheit mit Gott sich zu halten strebende, dem Bunde göttlichen Lebens sich verschließende Ich den Charakter absoluter Leerheit und aktuoser Nichtigkeit in sich tragen, weil dem unwahren Sein und Wissen ein destruktives Thun entspricht, und die reale Individualität vermag hier nicht zur Wirklichkeit zu kommen, so wenig als ihr Gegentheil, die schlechte Subjektivität, ihr tantalisches Streben an jener Statt zu verwirklichen und sich realen Inhalt zu geben vermag.

Durch und aus dem Willen ist diese Welt gemacht, und alles hat seine Fortpflanzung im Willen. Die schaffende und bildende Macht ist nur im Willen, im Verlangen und in der Begierde. Die positive Begierde sucht sich dem Begehrten zu subjiciren, die negative strebt dieses sich zu subjiciren, so daß ich, ein anderes A positiv begehrend, mich ihm dienend zu seinem Manifestationsorgan und Werkzeug (Leib) lasse, selbes aber negativ begehrend mir zu meiner Manifestation zu subjiciren strebe, seine selbsteigene Manifestation aufhebend und es entleibend. Im Hunger nach dem irdischen Princip habe ich mich selber

irdiſch (monſtroſiſch) gemacht, und nur im Hunger nach dem Himmliſchen werde ich wieder himmliſch geboren, denn nur die Liebe hat in ihrer Wurzel die Macht, ſich dem Geliebten gleich zu formen.

Sollte die Himmliſchwerdbarkeit im Menſchen a potentia ad actum gebracht und fixirt werden, ſo mußte ſeine Irdiſchwerdbarkeit ſowol, als ſeine Hölliſchwerdbarkeit radikal in ihm getilgt werden, und wie die centrifugale Tendenz (die ſpiritualiſtiſche Hoffahrt) als überwunden und verwandelt das eine Element der himmliſchen Liebe, nämlich die Erhabenheit, geben ſollte, ſo ſollte die dem Centrum entſinkende Tendenz (die materialiſtiſche Niederträchtigkeit) in ihrer Verwandlung der Liebe zweites Element, die Demuth, geben, und beide in dieſer Union die göttliche Androgyne manifeſtiren.

Der formale Wille, in die Verſuchung eingeführt, gibt ſich einen Inhalt, beſtimmt und entſcheidet ſeinen Charakter oder ſeine Natur durch dieſe Selbſterfüllung. Dieſe iſt eine wahre Eingeburt (genesis), und wir unterſcheiden jenen formalen Willen als genitor von dieſem ihm einerzeugten als genitus. Der in einen nichtguten Grund ſich eingeführt habende Wille hat ſich hiermit eine Macht, eine treibende Wurzel einerzeugt, und er vermag nun als ein böſe ſeiender Baum keine andere als böſe Früchte zu bringen. Die göttliche Idea iſt für ihn unempfindlich, ſtumm, wirkungslos, nicht mehr als Luſt ihn attrahirend geworden. Wie ſich das Lebendige durch Thun und Wirken aus ſeinem gefaßten Lebensgrunde in dieſem confirmirt (la force se nourrit par l'action), ſo entwird es dieſem ſeinem Grunde (oder Region) oder ſtirbt ihm ab durch Einhalten jenes Wirkens, in welchem Sinn man die Lehre der Religion vom Tödten des alten Adams zu deuten hat. Der Menſch, indem er ſeinem gefaßten nicht guten Grund entſinkt, findet in ſeinem hiermit in das erſte formale Moment zurückgegangenen Willen den in ihm verborgenen guten Grund nicht verblichen, ſondern faßlich, indem ihm ein demſelben entſprechendes und ſeine Conjunktion mit ihm durch den Menſchen ſuchendes Agens von außen hülfreich entgegentritt, eine Conjunktion eines inneren Lichts und einer äußeren Sonne, welche alles Wachsthum bedingt, und ohne deren Verſtändniß man weder das Geheimniß des zeitlichen, noch jenes des ewigen Lebens verſteht. Durch dieſe ſeine Befreiung vermag der Menſch ſich frei ſeinem das Gute (den Sohn) ewig in ſich zeugenden Urwillen (dem Vater) wieder einzugeben, und dieſen ewigen theo-

goniſchen Proceß in ſich zu wiederholen. Der alterzeugte Grund (der alte Adam) kann nur in demſelben Verhältniſſe getilgt werden, in welchem der neue einerzeugt wird, und hiermit geſchieht der göttlichen Gerechtigkeit (Nemeſis) Genüge, indem die Creatur als Vater (der formale Wille der Creatur) es iſt, durch welchen der Sohn (im Sinne des ihm eingezeugten nichtguten Grundes) getödtet und geopfert wird.

Wenn die geſchaffene Intelligenz durch ihre Vollendung die nichtintelligente Natur suo modo ihrer Elevation und Union theilhaft macht oder dieſelbe verklärt, ſo wird dieſelbe durch ihre Abkehrung von der abſoluten Monas oder durch ihre Entzweiung mit letzterer, an ihrer Depreſſion und Desunion die ihr zugewieſene nichtintelligente Natur theilhaft machen, und der Verklärung, dem Licht- und Leichtwerden dieſer Natur im erſten Falle wird hier im Gegentheil das Finſter- und Schwerwerden derſelben entſprechen. Sollten wir nun in dieſer dem Menſchen urſprünglich als Erbe zugewieſenen Natur ein Verderbniß und eine Reaktion gewahren, welche ihm (dem Menſchen) nicht Schuld gegeben werden könnten, indem er ſelbe in dieſer bereits vorfand, ſo könnte ein ſolches Verderbniß gleichfalls nur intelligenten Weſen zugeſchrieben werden, welche vor dem Menſchen im Beſitz dieſer Natur waren. Der Menſch betrat gleichſam le lendemain d'une bataille dieſe Welt, und zwar mit dem Beruf der Reſtauration und Ausgleichung dieſes zerrütteten, in ſich zuſammengeſtürzten und durch die Schöpfungsanſtalt, mit welcher Moſes beginnt, nur erſt äußerlich (gleichſam polizeilich) wieder zu Beſtande gebrachten intelligenten und nichtintelligenten Univerſums.

Es gibt drei Weltepochen als drei Stufen der creatürlichen Manifeſtation Gottes, bei deren jeder Gott ſich tiefer in ſich zu einer neuen Emanation faßt, — tiefer zur Emanation des Menſchen, als zur Schaffung des erſten intelligenten und nichtintelligenten Univerſums, am tiefſten bei der dritten Emanation ſeiner Liebe (Jeſus) auf Veranlaſſung des Abfalls des Menſchen, von welchem man folglich ſagen kann, daß er Gott zu Herzen gegangen iſt. Wie das Reich des Menſchen nur auf den Trümmern eines vor ihm beſtandenen Reiches ſich erhob, ſo mußte Gottes Reich auf den Trümmern des Reichs des Menſchen ſich erheben.

Vorleſungen über ſpeculative Dogmatik. Stuttgart u. Tübingen 1828.

Ueber die Thunlichkeit und Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der römiſchen Diktatur. Nürnberg 1839.

Kleine Schriften, herausgeg. von Hoffmann. Würzburg 1847.

Vierzig Sätze aus einer religiöſen Erotik. München 1831.

Vom Segen und Fluche der Creaturen. 1826.

Fermenta cognitionis. Berlin 1822—23.

Die Vierzahl des Lebens. Berlin 1819.

Der Blitz als Vater des Lichts. 1815.

Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung. 1809.

Ueber das pythagoräiſche Quadrat. Tübingen 1799.

Sämmtliche Werke. Elfter Band. Herausgeg. von v. Schaden. Leipzig 1850. Tagebücher von 1786—1793.

In einem ähnlichen Ideengange, wie Baader, bewegen ſich:

W. A. Günther: Vorſchule zur ſpeculat. Theol. Wien 1829. Der letzte Symboliker. Wien 1834. Janusköpfe für Philoſ. und Theologie, 1834. Thomas a Scrupulis, zur Transfiguration des Perſönlichkeits-Pantheism neueſter Zeit. Wien 1835. Euriſtheus und Herakles, metalogiſche Kritiken und Meditat. Wien 1843.

Fr. Hoffmann: Vorhalle zur ſpeculat. Lehre Franz Baaders. Aſchaffenburg 1836. Speculat. Entwicklung der ewigen Selbſterzeugung Gottes, 1835. Zur kathol. Theologie und Philoſophie, 1837.

E. v. Schaden: Syſtem der poſitiven Logik. Erlangen 1841. Ueber den Begriff der Kirche, 1841. Vorleſ. über akadem. Leben und Studium. Marburg 1845. Theodicee, 1842. Ueber den Gegenſatz des theiſtiſchen und pantheiſt. Standpunkts. Erlangen 1848. Ueber die Hauptfrage der Pſychologie, 1850.

Leop. Schmid: Der Geiſt des Katholicism, oder Grundlegung der chriſtl. Irenik in vier Büchern. Gießen 1848—50.

Vinzenz Gioberti: Grundzüge eines Syſtems der Ethik. Aus dem Ital. von K. Sudhoff. Mainz 1844.

Sengler: Die Idee Gottes. Zwei Bände. Heidelberg 1845 ff. Ueber das Weſen und die Bedeut. der ſpeculat. Philoſ. und Theol. Mainz 1834. Specielle Einleit. in die Philoſ. u. Theol. Heidelberg 1837.

Hegel.

Georg Wilh. Friedr. Hegel ward geboren am 27. Aug. 1770 zu Stuttgart, wo ſein Vater Secretär bei der herzogl. Kammer war. Mit 18 Jahren ward er Zögling des Tübinger Stifts, wo er fünf Jahre lang mit der Theologie das Studium der Mathematik, Phyſik, der Naturwiſſenſchaften und der Kantiſchen Philoſophie verband, indem er Schelling's Mitſchüler war. Nachdem er einige Jahre als Erzieher in der Schweiz und Frankfurt a. M. zugebracht hatte, ſetzte ihn nach ſeines Vaters Tod einiges Vermögen in den Stand, nach Jena zu gehen, um an den Erfolgen ſeines Studiengenoſſen Schelling's ſich zu betheiligen. Er ſchrieb hier die Abhandlung über die Differenz der Fichtiſchen und Schellingſchen Philoſophie (1801), gab mit Schelling das kritiſche Journal der Philoſophie heraus, hielt als Docent Vorleſungen und wurde 1806 außerordentlicher Profeſſor. In dieſem Jahre vollendete er unmittelbar vor der großen Jenaiſchen Kataſtrophe ſeine Phänomenologie des Geiſtes, welche im folgenden Jahre in Bamberg, wo er als Zeitungsredakteur eine Zuflucht gefunden hatte, erſchien. Im Herbſt 1808 zum Rektor des Gymnaſiums in Nürnberg und Profeſſor der philoſophiſchen Vorbereitungswiſſenſchaften von der bairiſchen Regierung ernannt, begab er ſich an die Ausarbeitung des großen Grundwerkes der Logik in drei Theilen, welche 1812—16 erſchienen. Im Herbſt 1816 ging er als Profeſſor nach Heidelberg an die Stelle des nach Jena zurückgerufenen Fries. Hier erſchien 1817 ſeine Encyklopädie der philoſ. Wiſſenſchaften im Grundriß (2. Ausg. 1827. 3. Ausg. 1830). Im Herbſt 1818 beſtieg er den Fichtiſchen Lehrſtuhl in Berlin. Hier ſchrieb er die Grundlinien des Rechts, oder Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriß (1821) und bildete ſein Syſtem in mündlichen Vorträgen nach allen Seiten aus. Er ſtarb im November 1831 an der Cholera. Seine Vorleſungen wurden nach ſeinem Tode von ſeinen Schülern herausgegeben, nämlich die Vorleſ. über Religionsphiloſophie von Marheineke (2 Bde. 1832. 2. Ausg. 1840), Geſchichte der Philoſophie von Michelet (3 Bde. 1833—36. 2. Ausg. 1840—44), Aeſthetik von Hotho (3 Bde. 1835—38. 2. Ausg. 1842), Philoſophie der Geſchichte von Gans (1837. 2. Ausg. von C. Hegel 1840), philoſophiſche Propädeutik von Roſenkranz (1840). Hegel's Vortrag

war schmucklos und wortkarg, er glich einem lautwerdenden Contempliren und ersetzte das durch Originalität, manchmal naiven Humor der Wendungen, was ihm an hinreißendem Redefluß, dieser vorzüglichen Eigenschaft Fichte's, abging. Hegel litt vielmehr gleich Kant an einer schwer zu besiegenden Unbehülflichkeit des Ausdrucks. Desto mehr glänzten diese Vorträge durch die Solidität eines reichhaltigen Wissens, gewürzt mit interessanten und unverhofften Notizen einer in den unbekanntesten Gegenden des Orients, selten bereister Länder u. s. f. umhergewanderten Belesenheit.

G. W. F. Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, in 18 Bänden. Berlin, bei Duncker und Humblot. 1832 ff.

G. W. F. Hegel's Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz. Supplement zu Hegel's Werken. Mit Hegel's Bildniß. Berlin 1844.

Die Phänomenologie.

Das Hegelsche System trat dem Schellingschen als ein nothwendiges Ergänzungsglied zur Seite. Denn es knüpfte von Anfang mit Vorliebe an den Theil des Fichtischen Gedankenganges an, welchem Schelling weniger Aufmerksamkeit zuzuwenden liebte, während es in den von Schelling besonders cultivirten Theilen es vorzog, das von Schelling bereits Erarbeitete nur mit in den eigenen Nutzen zu verwenden. Schelling wandte die Wissenschaftslehre auf die Welt der Erfahrung an, und so entstand ihm eine physiologische Potenzenlehre, aus deren Umkreise er niemals weder in seiner Naturphilosophie, noch in seiner Geschichtsanschauung gewichen ist. Die Methode der Fichtischen Sittenlehre hat er niemals angewandt, und so kommt in seiner Bearbeitung des Erfahrungsfeldes immer nur die eine Hälfte des Fichtischen Grundgedankens, nämlich der Gedanke der Wissenschaftslehre, zur lebendigen Anschauung und Bestätigung. Hegel griff hier ergänzend ein. Seine Phänomenologie des Geistes ist eine Anwendung der Fichtischen Sittenlehre auf den weltgeschichtlichen Proceß.

Die Fichtische Sittenlehre construirt eine Gemeine freier Geister, deren Lebensgesetz das Gesetz der reinen Autonomie ist. Die autonomische Vernunft ist sich selbst Zweck und zugleich selbst die diesen Zweck

vollziehende Thätigkeit. Das Leben der Naturtriebe wird hierbei durchaus als bloßes Mittel verbraucht. Zeigt ſich das Mittel zum Zwecke tauglich, ſo hat es die Beſtimmung, in ſeinen Nutzen verwandt, wo nicht, vertilgt und aufgeopfert zu werden. Die Autonomie hat den Werth und die Beſtimmung, Alles in Allem zu ſein. Der Trieb iſt nichts weiter, als die Vorausſetzung und das Mittel ihres Daſeins, die Materie iſt nichts weiter, als die Projektion ihrer Phantaſie am ſtrebenden Triebe, die Welt mit Allem, was darin erſcheint, nichts weiter als ein dem ſämmtlichen autonomiſchen Ich gemeinſchaftliches Erkenntnißphänomen. Eine Gemeine freier Ich, deren jedes die autonomiſche Vernunft ſelbſt iſt, deren jedes der Trieb ſelbſt iſt, den es vorausſetzt zu ſeinem Daſein, deren jedes die Erſcheinungsobjekte ſelbſt iſt, die es durch Phantaſie und Empfindung hervorbringt, dies iſt die Wahrheit deſſen, was exiſtirt. Die Welt iſt das Phänomen und alſo die Wiſſenſchaft die Phänomenlehre (Phänomenologie) des ſich ſelbſt als eine Gemeine freier Ich erſcheinenden Ich.

Wer dieſes erkennt, dem ſinkt der Gegenſtand der Erſcheinung zu einem bloßen Wiſſen von ihm herab. Sein Inhalt iſt nur für das Bewußtſein, und was wir daran begreifen, iſt immer unſer eigenes Erkennen. In der ſinnlichen Gewißheit des Itzt (der Gegenwart) und des Dieſes (dieſes Dinges hier) iſt nur ſcheinbar ein mir fremder Stoff, in Wahrheit vielmehr das in allen wandelbaren Empfindungen unveränderlich ſtill ſtehende Itzt und Dieſes, nämlich Ich der Erkennende geſetzt. Mein Erkennen aber iſt mein Vorſtellen, ſofern es mit dem Vorſtellen aller Ich oder der Vernunft überhaupt ſtimmt. Denn die Vernunft iſt die Thätigkeit des Allgemeinen, die Anſchauung die des Beſonderen, die egoiſtiſche Thätigkeit. Die Thätigkeit des Allgemeinen iſt Wahrheit, die Thätigkeit des Beſonderen Erſcheinung. Das unbedingt Allgemeine iſt der einzig wahre Gegenſtand des Bewußtſeins. Das Allgemeine in den Erſcheinungen heißt ihr Geſetz oder ihr Begriff, und als verurſachender Trieb aufgefaßt, ihre hervorbringende Kraft.

Kraft, Trieb und Leben ſind die erſte Erſcheinung des Allgemeinen im Beſonderen. Der Gegenſtand oder das Beſondere wird vom Allgemeinen als von der Begierde des Triebes überwunden, verzehrt, als negativ geſetzt. Das ſich in dieſer Bewegung des Verzehrens und Auflöſens entwickelnde und erhaltende Allgemeine des Triebes heißt

das Leben. Es ist ein ruhiges Auseinanderlegen des allmäligen Werdens und Gestaltens in dem flüssigen Medium eines steten Negirens von Besonderheiten, es ist wesentlich Proceß. Das höchste Produkt dieses Processes ist die Gattung, gegen welche der einzelne Trieb (Individuum) mit seinen Assimilationsprocessen wiederum nur zu einer Besonderheit, einem Mittel, herabsinkt. Die höchste Stufe des Naturtriebes ist daher der Begattungstrieb.

So steht der Mensch als Triebwesen der höchsten Potenz und der weitgreifendsten Ansprüche, ein Trieb von solcher Höhe, daß er sich selbst als das allein Positive, alles übrige dagegen als negativ setzt. Was sich seinen Ansprüchen widersetzt, wird angefeindet, woraus sich ein Krieg Aller gegen Alle als der nothwendige erste Zustand des Menschengeschlechts ergibt, indem die Triebe und Gelüste der verschiedenen Ich nicht von selbst mit einander im Einklang stehen. Die Frucht dieses Zustandes ist Sklaverei, indem der Ueberwundene vom Sieger fortan als bloßes Mittel zu dessen Zwecken verwandt wird. Sklaverei und Herrschsucht ist das erste überthierische Phänomen, das erste Symptom, woran Menschheit erkannt wird. Denn im Triebe der Herrschsucht offenbart sich zum erstenmale der Anspruch des Ich auf Beherrschung der ganzen Natur, obwol in wilder und unbefugter Weise. Es ist hier das in rohester Anlage, was Fichte das Genie zur Tugend nannte. Das Ich setzt sich als absolute Wahrheit mit Verachtung (Negation) aller anderen.

Die Weiterentwicklung ist im Sklaven. Durch die Frage des Schmerzes: warum bin ich unfrei und nicht so viel als der Herr? entsteht die Ironie über sein Geschick und der Skepticismus des Nachdenkens über seine Lage. Sobald keine Macht vorhanden ist, dieselbe zu ändern, zieht sich der Trieb auf sich selbst zurück, entweder als ein unglückliches Bewußtsein mit sentimentaler unkräftiger Klage, oder als Stoicismus, als das Bewußtsein, daß der Wille durch keine äußere Gewalt in sich gebogen und gebrochen werden kann, wenn er nicht selbst sich freiwillig beugt. Durch den Stoicismus wird der Sklav dem Herrn zuerst ebenbürtig, gewinnt ein inneres Rechtsbewußtsein gegen ihn. Die Entdeckung, daß der Wille nicht gebogen werden kann als nur durch sich selbst, ist der Tod der Despotie und der Anfang der Menschenwürde. In der Ausbildung dieser Sinnesart war der antike Stoicismus besonders stark, sich am innern Bewußtsein sei-

ner Freiheit durch keine auch noch so widersprechende Lage irre machen zu lassen, sich von seinen Grundsätzen, Rechtsansprüchen durch keine Gewalt der Umstände abtreiben zu lassen, nicht immer nur nach dem Möglichen zu fragen, sondern auch an dem momentan Unmöglichen im Widerspruch mit der Gegenwart festhalten zu können. Hierin war das antike Bewußtsein der in der modernen Zeit vorherrschenden, sich in alle unvermeidlichen Zustände schickenden ironischen Sentimentalität weit überlegen.

Sobald das, was bisher bloßer Gedanke war, anhebt, in die That überzugehen (sobald der Sklave die Kette bricht), entsteht die erste Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst. Durch den Vertrag als eine Anerkennung zweiseitiger Berechtigung bekommt der Geist seine Einheit mit sich in der Verdopplung seines Selbstbewußtseins und in der Selbstständigkeit beider Personen in gegenseitiger Achtung. Das Reich der Sittlichkeit schließt sich auf. Diese ist in der selbstständigen Wirklichkeit der Ich die geistige Einheit ihres Wesens. In der geselligen Wechselwirkung erhöhen sich die geistigen Thätigkeiten, indem neue Bedürfnisse, verfeinerte Genüsse geschaffen werden. Der Geist bildet sich theoretisch durch Beobachtung der Natur und des Selbstbewußtseins, praktisch durch Gesetzgebung oder gegenseitige Abgrenzung der Rechte und Verträge. Ein Volk entsteht. Im Volke ist die Vernunft verwirklicht als gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung nicht nur ausgesprochen findet, sondern selbst dies Wesen ist. Hier ist Durchdringung des Allgemeinen und Individuellen. Der Mensch freut sich gemeinschaftlicher Werke. Es ist die Stufe in der Weltgeschichte, welche Schelling das Dionysische Bewußtsein nannte, als eine Befreiung der in Sklaverei und Schmerz gelegenen Glückseligkeitstriebe.

Der so entstandene Staat ist Nothstaat, nicht aus Vernunft, sondern aus Bedürfniß erwachsen. Der in der Vielheit des so daseienden Bewußtseins realisirte Geist heißt Volk, als einzelnes Bewußtsein Bürger des Volks, als Begriff das Gesetz, als Individualität die Regierung. Sein Gesetz ist das menschliche Gesetz, enthaltend die durch den Drang der Umstände gebotenen Verträge. Ihm tritt das göttliche Gesetz gegenüber als der in den drei Verhältnissen von Mann und Weib, Eltern und Kinder, Brüder und Schwestern enthaltene Zusammenhang des höchsten und edelsten Naturtriebes, als die sittliche

Einheit der natürlichen Familienbande, welche auf dieſer Stufe die Geſtalt eines ungeſchriebenen oder göttlichen Geſetzes annimmt.

Es entſteht ein Conflikt zwiſchen göttlichem und menſchlichem Geſetz, zwiſchen dem Recht der Familie und des Staats (wenn z. B. der Proletarier für ſeine Kinder das Brot zu ſtehlen in die Verſuchung kommt). Das Ich in der Wahl zwiſchen widerſtreitenden Geſetzen und Rückſichten wird zum Charakter. Das Recht des Bewußtſeins (menſchliches, hiſtoriſches Recht) kommt mit dem Rechte des Weſens (göttlichem Recht, Recht der Natur) in Streit. Durch Zuwendung zum einen Geſetz wird das entgegengeſetzte verletzt, daher in ſolchem Fall eine jede That Schuld iſt, und nur die Wahl zwiſchen verſchiedenen Arten der Verſchuldung übrig bleibt. Welchem Geſetz ſoll nun die Vernunft folgen, wenn ſie keinem folgen darf ohne in Verſchuldung zu gerathen? Zwar haben andere Völker andere Geſetze, was bei dem einen für Recht gilt, gilt beim andern für Unrecht, und auch auf die ſittliche Bande der Familie erſtreckt ſich dieſe Verſchiedenheit. Sie dient aber nur dazu, das Individuum in ſeinen Zweifeln noch mehr zu beſtärken, in ſeiner ſpröden Unentſchiedenheit gegen alles traditionelle und Naturgeſetz völlig in ſich ſelbſt zu iſoliren. Die unmittelbaren Bande der Menſchheit brechen in den Geiſtern entzwei, die Allgemeinheit zerſpringt in die Punkte der einzelnen Individuen.

Das Allgemeine, in die Atome der Individuen zerſplittert, dieſer geſtorbene Geiſt iſt Gleichheit der Perſonen. Die abſtrakte Perſönlichkeit, das Ich, das Anſich des Stoicismus, iſt nun wirkliche Welt. Der Stoicismus geht in Skepticismus über. Das Recht verliert die natürliche Bedeutung ſeines Urſprungs, geht in abſtrakten Formalismus auf, indem ein gewiſſer Beſitz empiriſch vorgefunden und ihm mit dem Namen des Eigenthums die Formel der abſtrakten Allgemeinheit aufgedrückt wird. Der Beſitz erſcheint nicht mehr als der Perſon natürlicherweiſe zugehörend, ſondern als etwas rein zufälliges, wie im römiſchen Rechtsbewußtſein. Das theoretiſche Bewußtſein dieſer Stufe iſt die ſogenannte Bildung, als der ſich entfremdete und aus den allgemeinen ſittlichen Zuſammenhängen auf ſein einſames Individuum zurückgeworfene Geiſt. Die Welt der Bildung iſt die ſkeptiſche Individualität, die nach der Einſicht eigener Ueberzeugung ringt. Sie tauſcht für den verlorenen Glauben das Denken und die Forſchung, für die verlorene Luſt am Gegenwärtigen die Arbeit auf eine beſſere

Zukunft, für den Genuß an realisirten Lebenszwecken das Streben für den noch nicht realisirten Zweck der aus dem reinen Begriff fließenden Ueberzeugung. Die reine Einsicht geht darauf, alle dem Selbstbewußtsein fremde Selbstständigkeit als ein störendes aufzuheben, damit das Selbstbewußtsein, das reine Denken, zur alleinigen Herrschaft gelange. Die reine Einsicht ist der Geist, welcher allem Bewußtsein zuruft: Seid für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seid, vernünftig.

Wird nun praktischer Ernst gemacht mit dem Standpunkte der Aufklärung und Bildung, so geht aus dem ins Leben gesetzten Bewußtsein von der Zufälligkeit der persönlichen Rechte und des persönlichen Besitzes als Uebergang eine momentane Verwirrung und Auflösung aller bisher fest gewesenen Verhältnisse und Bande hervor, absolute Gleichheit, absolute Freiheit, absoluter Schrecken; als Ziel hingegen die überzeugungsgetreue Moralität als das Einsteigen des Geistes in die Tiefen des eigenen Selbstbewußtseins, der seiner selbst gewisse Geist, welcher den Inhalt seines eigenen Selbstbewußtseins als einer Gemeine freier Individuen zum allgemeinen, innerlichen wie äußerlichen, Gesetz erhebt. Dadurch, daß die substantielle Wahrheit in den allgemeinen Willen erhoben wird, wird dem Selbst der allgemeine Wille zur Substanz. Der Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Rechte hebt sich im Begriff der allgemein geltenden Vernunft, welche nicht nur der alleinherrschende Wille Aller ist, sondern auch jedes einzelne Bewußtsein mit dem Inhalt des ganzen Selbstbewußtseins erfüllt. Denn nur unter dieser Bedingung kann der Wille Aller zur Herrschaft gelangen. Die Pflicht ist nun das Wesen. Das moralische Bewußtsein ist sich selbst das Absolute, es ist ihm Pflicht nur das, was es selbst als Pflicht weiß. Es ist zunächst reines Gewissen als unmittelbares Wissen seiner Pflicht, moralische Genialität, die innere Stimme als göttliche Schöpferkraft, Gottesdienst in sich selbst. Hieraus hervor entwickelt sich die klare Einsicht der Vernunft in ihr eigenes Gesetz, das Ich, welchem sein Wissen zugleich das Sein ist, die absolute Wissenschaft.

Das reine Vernunftgesetz in allseitiger Anerkennung und Geltung gedacht ist die Religion. Sie ist die sittliche Bethätigung dieses Gesetzes auf Grund des Bewußtseins, welches die Gemeine der freien Geister vom Wesen ihrer selbst als der absoluten Wahrheit gewinnt. Sie durchgeht, weil dies nur allmälig und langsam geschehen kann,

eine Stufenfolge von Entwicklungen. Zuerſt erkennt ſich das abſolute Selbſtbewußtſein oder die daſeiende geiſtige Wirklichkeit im ſinnlichen Bilde als Urſache aller Dinge, als ſchöpferiſches Lichtweſen des Aufgangs, rein und hell, Alles enthaltend und erfüllend, ſich in formloſer Subſtantialität gleich bleibend. Sein Andersſein iſt Finſterniß. Die Bewegungen ſeiner Entäußerung, ſeine Schöpfungen ſind Lichtgüſſe, oder auch Geſtaltung verzehrender Feuerſtröme. Im Dionyſiſchen Licht- und Sonnendienſte der alten Welt ergriff das Ich zuerſt ſein eigenes Weſen als eine alldurchdringende und beglückende Macht.

Dieſe allgemeine Subſtanz zerfällt in eine zahlloſe Vielheit ſchwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geiſter, wird zur feindſeligen Bewegung in ſich. Die Unſchuld der Blumenreligion (Lotosverehrung), welche nur ſelbſtloſe Vorſtellung des Selbſt als Trieb iſt, geht in die Schuld der Thierreligion (Ibis, Katze, Krokodill) über. Das Selbſtbewußtſein ſolcher zerſtreuten Culte iſt die Menge der vereinzelten ungeſelligen Völkergeiſter, die ſich auf den Tod bekämpfen, und beſtimmter Thiergeſtalten als ihres einſeitigen und verſtockten Weſens ſich bewußt werden. Ueber ſolcher Zerſplitterung des entarteten Grundgedankens ſteht dann die Ahnung eines unbekannten Demiurgen als Werkmeiſters der Schöpfung, worin die Frage nach einer möglichen Wiederherſtellung der verlorenen Einheit liegt.

Durch Pflanze und Thier hebt ſich der Geiſt in die menſchlich geformte Bildſäule als Künſtler. Er erkennt ſich als ſittlicher Geiſt im unmittelbaren Gefühl nach dem Geſetz der Schönheit und des Einklangs. Die alten Götter, Licht, Finſterniß, Himmel, Erde werden durch klare ſittliche Geiſter der ſelbſtbewußten Völker erſetzt. Das lebendige Kunſtwerk ſind die Myſterien des Bacchus und der Ceres mit ihrem theatraliſchen Pomp (was Schelling als den höchſten Dionyſos bezeichnet). Das geiſtige Kunſtwerk ſind die Götter Griechenlands, wie bei Homer, als freie Mächte überſchwebend die begriffloſe Leere der Nothwendigkeit. Die höhere Sprache hierfür iſt die Tragödie. Die griechiſchen Götter ſind mit der Form der Individualität ausgeſtattet, die ihnen aber nur eingebildet iſt. Denn es wird in ihnen die Idee des Schönen und Guten als das göttliche Weſen, aber in zufälliger Geſtalt angeſchaut.

In der offenbaren Religion (dem Chriſtenthum) erſcheint dies, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins gibt, ſo

daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als Selbſtbewußtſein, wirklicher Menſch da iſt, daß dieſe Göttlichkeit geſehen, gefühlt, gehört wird. Dieſe Menſchwerdung iſt der Inhalt der abſoluten Religion. Die göttliche Natur iſt daſſelbe, was die menſchliche iſt, dieſe Einheit wird angeſchaut. Gott iſt offenbar, wie er an ſich iſt, als Geiſt. Dies ſpeculative Wiſſen iſt das der offenbaren Religion. Aber die Geſtalt hat noch nicht die Form des Begriffs, und bringt ſtatt ihrer die natürlichen Verhältniſſe von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtſeins, indem es die Momente der Bewegung deſſelben für iſolirte Subjekte nimmt.

Was in der Religion in Form des Vorſtellens eines anderen iſt, das iſt im abſoluten Wiſſen als eigenes Thun des Selbſt, als Feſthalten des Begriffs in Form des Begriffs. Der ſich in Geiſtesgeſtalt wiſſende Geiſt iſt die Wiſſenſchaft. Als der Geiſt, der weiß, was er iſt, exiſtirt er früher nicht und ſonſt nirgends, als nach Vollendung der Arbeit, ſeine unvollkommene Geſtaltung zu bezwingen, ſein Selbſtbewußtſein (das allgemeine) mit ſeinem Bewußtſein (dem beſonderen) auszugleichen. Das Daſein und die Bewegung in dieſem Aether ſeines Lebens entfaltend iſt er Wiſſenſchaft.

Es wird von Nutzen ſein, ſich die verſchiedenen Standpunkte dieſer geiſtigen Phänomenlehre überſichtlich zu recapituliren. Das Ziel iſt die ſich erkennende und vollziehende Vernunft in Geſtalt abſoluter Religion und abſoluten Staatslebens. Damit dies Ziel erreicht werden könne, muß ihm ein erhöhetes Bewußtſein in einzelnen Geiſtern, welche von der Gegenwart abgeſtoßen nach dem Ziele ſuchen, vorangehen, während Nothſtaaten und inſtinktartige Religionen proviſoriſch ſich bilden. Vor der Bildung des Nothſtaats und des Nothcultus geht aber vorher die Sehnſucht nach ſolchen im Gemüthe des unter der Laſt des Tyrannen ſeufzenden Sklaven. Der Vernunftſtaat iſt im Nothſtaat und der Nothſtaat im Tyrannen oder Ueberwinder inſtinktartig vorgebildet. Die niedere Stufe ſchreitet zur höheren über durch Reflexion, indem vermittelſt eines durch die niedere Stufe auf einzelne Individuen ausgeübten unerträglichen Drucks ſich in dieſen und von dieſen aus durch eine nothgedrungene Vertiefung ihres Bewußtſeins in ſich ſelbſt die höhere Stufe vorbereitet. So wie das Bewußtſein der höheren Stufe aufgeht, erſcheint die niedere Stufe als eine zu überwindende, durch deren Verzehrung und Aneignung die höhere

Stufe selbst in's Leben tritt. So erscheint der Tyrann dem stoischen Bewußtsein so lange als feindliches Objekt, bis er mit zur Bildung des Nothstaats verbraucht wird. So erscheint der Nothstaat dem gebildeten Bewußtsein so lange als feindliches Objekt, bis er zur Bildung des Vernunftstaats als Material mit verbraucht wird. So erscheint die Speise dem Triebe so lange als Objekt, bis er sie durch Assimilation in sich selbst verwandelt. So erscheint das Angeschaute so lange als ein Fremdes, bis es durch die Erkenntniß in Wahrheit, d. h. in Ich umgeschmolzen wird. Das Ich der niederen Potenz wird gegen das Ich der höheren Potenz, sobald das letztere durch eine Selbstvertiefung erscheint, zum assimilirbaren Objekt herabgesetzt. So lange aber die höhere Potenz noch nicht zum Ausbruch kommt, erscheinen ihre Vorbereitungen in den einzelnen bedrängten Individuen auf der niederen Stufe als Anomalien, als Verstöße gegen den geltenden Zustand, als Verschuldung, Ueberhebung und Entsittlichung.

Die Phänomenologie realisirt die Idee einer Selbsterziehung des Menschengeschlechts. Der Hebel dieser Selbsterziehung ist, daß das Ich am Ich seine Schranke erfährt, wodurch es gradweise auf sich selbst und seine Innerlichkeit, das Denken (die Reflexion) so lange immer aufs neue zurückgeworfen wird, bis es als tiefsten Inhalt seines Wesens den Begriff der absoluten Gerechtigkeit findet, welchem es durch den Lebensmechanismus so lange wider Willen zugetrieben wird, bis es ihn freiwillig und gern ergreift. Sobald es ihn aber ergreift, wirkt er auch wieder stählend und ermuthigend zurück, dem äußeren Anstoß der Gewalt nur so viel Spielraum und Geltung zu vergönnen, als er am reinen Begriff der Gerechtigkeit gemessen in Anspruch nehmen darf. So sehen wir im Proceß des Menschenlebens die Feder eines sich immer erneuernden Drucks von außen mit der Feder eines sich immer mehr vertiefenden Gedankens von innen so zusammenwirken, daß nichts anderes entspringen kann, als nach Außen eine immer größere Ausgleichung der Ansprüche der Individuen an einander, ein Reich der Gerechtigkeit, nach Innen ein immer größeres Zurückdrängen des Geistes in den Reichthum seiner inneren Welt, ein Denken, dem alle Dinge klar sind, und das alle Dinge in sein Eigenthum verwandelt.

Die Phänomenologie ist der erste Entwurf einer wirklich in das moralische Getriebe der Societät mit Klarheit und Deutlichkeit eindrin-

genden Philoſophie der Geſchichte. Sie rechnet beſtändig mit zwei Grundfaktoren, einem objektiven Zuſtande der Geſellſchaft, welcher zu einem Zeitpunkte als allgemeines Geſetz der Sitte und des Lebens gilt, und einem ſubjektiven Zuſtande des Gedankens in den einzelnen Geiſtern, welcher jenem immer wenigſtens bis auf einen hohen Grad entſpricht. Denn gemäß den Graden der objektiven Zuſtände der Geſellſchaft findet ſich das Ich in die innere Welt ſeines Gedankens zurückgedrängt, indem ihm, um ſeinen Platz zu behaupten, ein immer größeres Zurückgehen in ſeine eigene Gedankenwelt, in ſeine eigene Selbſtſtändigkeit und Autonomie nothwendig wird. Es gilt daher als Regel, daß der Zuſtand des Gedankens an Reife dem Zuſtande der Societät gemäß iſt, oder daß jeder Menſch durchſchnittlich genommen ſein eigenes Zeitalter in ſeinen Gedanken abſpiegelt. Steigt nun aber der Gedanke oder die Innenwelt der Mehrheit der Individuen an Entwicklung über die ſocialen Zuſtände, in denen ſie leben müſſen, hinaus, ſo bezeichnet ſich dies weltgeſchichtlich als eine Uebergangsperiode zum Beſſeren, das dann mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes ſich vollziehen muß, ohne daß Menſchen Macht dagegen hätten. Bleibt umgekehrt der Gedanke oder die Innenwelt der Mehrheit der Individuen an Ausbildung hinter den ererbten Inſtitutionen zurück, ſo wird Verfall die Folge ſein, indem die moraliſche Kraft nicht hinreicht, den Zuſtand auf ſeiner Höhe zu erhalten, welcher nun in diejenigen Formen zurückſchlagen wird, welche der Bildung des Bewußtſeins gemäß ſind. Darum iſt es ein Irrthum, einen höchſten ſocialen Zuſtand ausſinnen zu wollen, welcher überhaupt für die Menſchen der beſte ſei. Denn der beſte Zuſtand für die Menſchheit iſt immer der, welcher der Höhe ihrer vorhandenen Gedanken- und Charakterentwicklung entſpricht. Was dieſer in ſich ſchließt und mit ſich bringt, iſt für den Augenblick der wahre hiſtoriſche Rechtsboden, zum Unterſchied von dem Recht des Standpunkts der abſoluten Vernunft, deſſen Ausführung eine geiſtige Durchbildung aller Individuen vorausſetzt, und alſo auf eine Gegenwart, worin dieſe noch ihre Schranken hat, keine Anwendung leidet. Das wirklich objektive oder hiſtoriſch gegebene Recht iſt daher nicht zu verwechſeln mit dem Inhalt Jahrhunderte alten Herkommens, welches zu einem den innern Zuſtänden der Gegenwart widerſprechenden Zerrbilde kann geworden ſein, ſondern es iſt der der Bildungsſtufe der Gegenwart entſprechende, nicht über dieſelbe hinausfliegende, aber auch

nicht hinter ihr zurückbleibende Rechtszuſtand, es iſt mit einem Worte das Recht, das beſtehen kann, das die Garantie ſeines Beſtehens in ſich ſelbſt trägt. Denn nur der Zuſtand, welcher der Höhe der Geiſtesentwicklung nicht Einzelner, ſondern der Mehrzahl entſpricht, kann beſtehen.

Die Methode der abſoluten Idee.

Schelling nannte das Verhältniß der in einem Dinge verbundenen Faktoren die Potenz oder die ewige Idee des Dinges. Sämmtlichen Potenzen liegt die Grundthätigkeit des abſoluten Ich als autonomiſche Denkthätigkeit zum Grunde, welche in ihnen allen nur verſchiedene Stellungen zum Nicht-Ich eingeht, und inſofern die abſolute Idee oder abſolute Potenz genannt zu werden verdient. Ein Syſtem, welches ſich die Aufgabe ſetzt, die Ideen ſämmtlicher Dinge auf die Ur-Idee zurückzuführen, verdient den Namen eines Syſtems der abſoluten Idee. So das Hegelſche.

Schelling fand in der Naturphiloſophie das Geſetz, daß über der in Licht und Schwere ſich kund gebenden niedrigſten Naturpotenz ein Licht der zweiten Potenz im Triebe erſcheine, gegen welches die Produkte der früheren Stufe als aſſimilirbare Objekte zu bloßen Mitteln herabſinken, während das animaliſche Triebleben wiederum als aſſimilirbares Objekt oder Mittel ſich dem Bewußtſein als einem Lichte der dritten Potenz unterwirft. Je höher die Potenz ſteigt, deſto mehr wird das Ich in ſich ſelbſt und ſeine reine Thätigkeit zurückgetrieben, je tiefer die Potenz ſinkt, deſto mehr wird die Thätigkeit des Ich ins Nicht-Ich oder Andersſein entlaſſen. Das Nicht-Ich oder abſolute Andersſein der Idee bedeutet an ſich ſelbſt gar nichts, ſondern der ihm zukommende Inhalt iſt das werdende Ich oder die Idee in ihrer Entlaſſung aus ſich ſelbſt, aus welcher ſie ſich durch die Stufenfolge der Potenzen geſetzmäßig in ſich ſelbſt, in die Autonomie ihres Selbſtbewußtſeins zurücknimmt. So auch bei Hegel.

Das Ich findet auf jeder Stufe, wo es auftritt, ſchon eine vergangene Stufe vor, über welche es übergreift und welche ihm der erregende Anſtoß zu einer ſtärkeren Vertiefung wird. Geht man aber auf die vorgefundene Stufe einer bereits producirten Vergangenheit näher ein, ſo findet man ſie immer aus zwei antagoniſtiſchen Faktoren

beſtehend, einem dem Ich angehörigen (z. B. Licht) und einem dem Nicht-Ich angehörigen (z. B. Schwere), welche dann beide gegen die höhere Potenz (z. B. den irritablen Trieb) zum Objekt oder Nicht-Ich herabſinken. Daher iſt nun der Ich-Faktor der niederen und vergangenen Stufe niemals reines Ich, ſondern immer ein zum Nicht-Ich degradirtes oder expandirtes Ich, und der dem Nicht-Ich angehörige Faktor ebenſo wenig reines Nicht-Ich oder Nichts, ſondern immer ſchon ein zum Ich emporgehobenes, oder ein zum Objekt concentrirtes, contrahirtes Nicht-Ich, d. h. eine ebenfalls aus dem Ich ſtammende Gegenkraft, welche ſeiner gänzlichen Auflöſung und Expanſion im Andersſein entgegenarbeitet. Je tiefer die Degradation iſt, deſto mehr erſcheint das Weſen oder Ich in den bloßen Anreger oder das Nicht-Ich verſenkt, deſto größer iſt aber auch der Druck, welchen es durch ſeine eigene Gegenkraft von außen her erleidet. Je höhet die Befreiung ſteigt, deſto mehr erſcheint das Weſen gereinigt, deſto mehr wird das Ich durch ſich ſelbſt erregbar, deſto mehr nimmt es ſeinen Anreger oder Gegentrieb (ſein Nicht-Ich, ſein Andersſein) wieder in ſich zurück.

Der Druck des Gegentriebes iſt es, welcher das Ich auf die höhere Potenz treibt, wo es durch erhöhete Selbſtvertiefung ſich gegen jenen Druck geſichert fühlt. Dieſer Uebergang von einer niederen Stellung auf eine höhere durch einen gefühlten Druck oder Widerſtreit heißt die Zurückbeugung oder Reflexion des Ich in ſich ſelbſt. Je höher, deſto zurückgebogener oder reflektirter, je niedriger, deſto entlaſſener oder unmittelbarer iſt das Bewußtſein. Der zum Uebergang drängende Zwang dauert ſo lange, als der Uebergang noch nicht völlig vollendet iſt. Sobald die Zurückbeugung oder Vertiefung ſich vollendet hat, fühlt ſich das Ich der Region, in welcher jener Zwang drückte, damit aber auch zugleich ſeiner eigenen Vergangenheit entrückt, welche jetzt zwar fortdauert, aber nur auf bedingte und modificirte Weiſe, nämlich als bloßes Mittel, bloße Unterlage für die Zwecke der jetzt zur Herrſchaft gelangenden höheren Potenz. Aber auch dieſe höhere Potenz erzeugt wieder ihren eigenthümlichen Gegentrieb mit einer gewiſſen Rückſicht auf die vorhergegangene Stufe. So z. B. erzeugt die Phantaſie als Gegentrieb den Gedanken auf Anreiz der Senſation, der irritable Trieb erzeugt als Gegentrieb die Sinnempfindung auf Anreiz der unorganiſchen Proceſſe, das Licht erzeugt als

Gegentrieb die Schwere auf den Anreiz des Nicht-Ich als abſoluten Gegenſatzes u. ſ. f.

Auf der Stufe der Reflexion (womit immer der Uebergang aus der niederen Potenz in die höhere bezeichnet wird) tritt das Bewußtſein der höheren Potenz in die niedere ein als ein Sollen, ein für die Gegenwart noch nicht vorhandener, aber für die Zukunft geforderter Zuſtand. Jede Stufe des Geiſtes führt daher zu ihrem relativen Sollen als zu einer eigenthümlichen Reflexionsſtufe in Beziehung auf die zu erreichende höhere Potenz. Aber das abſolute Soll iſt die Pflicht als Forderung der Selbſtvollziehung des abſoluten Vernunftgeſetzes. In Geſtalt der Pflicht erſcheint die abſolute Vernunft daher ſelbſt erſt auf ihrer Reflexionsſtufe. Sie ſelbſt iſt nicht Pflicht, ſondern abſolute Idee, d. h. das Geſetz der Pflicht gedacht in ſeiner vollendeten Erfüllung. Dieſer Gedanke kann entweder überhaupt nur eine beſchränkte Anwendung auf den irdiſchen Zuſtand leiden, oder wenn er eine vollendete Anwendung darauf zuläßt, nicht auf die jetzt ſeiende Gegenwart, ſondern nur auf eine vollendete Zukunft gehen. Das erſte iſt die Anſicht der älteren, das letztere die der jüngeren Hegelſchen Schule. Hegel ſelbſt läßt dieſe Frage offen, wozu der Gedankengang des Syſtems die vollkommene Erlaubniß gibt. Wer ſich aber zu einer Entſcheidung gedrängt fühlt, hat nur die Wahl zwiſchen zwei Möglichkeiten, entweder einem transſcendenten Himmelreich oder einem zukünftigen Himmelreich auf Erden. Wer einen dritten Fall ſetzt (z. B. Materialismus u. dgl.), hat den Begriff der abſoluten Idee nicht gefaßt.

Ueberall, wo noch irgend ein bloßes Soll, ein Trieb und eine Sehnſucht nach noch nicht vorhandener Wahrheit iſt, iſt noch bloße Stufe der Reflexion. In jedem Fall hat das Soll und die Pflicht ſich in die reine vollziehende Thätigkeit der höheren Stufe zu verwandeln, von der das Soll und das bloße Verlangen ſchon bereits die Anticipation auf der vorangehenden Stufe iſt. So lange aber dieſes Soll ſich noch nicht ins Iſt, dieſe Pflicht noch nicht in die ganz ungezwungene Thätigkeit ihrer ausnahmloſen Vollziehung als Naturgeſetz verwandeln kann, ſo lange ſteht die Welt auf der Reflexionsſtufe und noch nicht auf der Stufe der abſoluten Idee.

Fichte hatte bereits das abſolute Ich oder die reine Vernunftthätigkeit ſowol an den Anfang, als an das Ende ſeines Syſtems

geſtellt. An den Anfang als die reine Thätigkeit, welche dadurch, daß ſie ſich ihre abſolute Negation als Nicht-Ich gegenüberſtellt, aus ſich den Naturtrieb als Reſultat entwickelt. Hier ſind Ich und Nicht-Ich die Vorausſetzungen, und der Naturtrieb das Produkt. Ans Ende als Pflichtgeſetz oder autonomiſche Thätigkeit, welche den Naturtrieb zur Vorausſetzung hat, um ihn als bloßes Mittel in ihren Nutzen zu verwenden. Hier ſind der Naturtrieb einerſeits und das in ihm erwachende Denken andererſeits die Vorausſetzungen, aus denen ſich eine allſeitige autonomiſche Naturbeherrſchung in unendlichem Progreß als Darſtellung des abſoluten Lebens am Triebe oder als Schema Gottes entwickelt. In der Wiſſenſchaftslehre erſcheint die abſolute Idee am Anfang, in der Sittenlehre am Ende des ganzen Proceſſes. Bei Hegel erſcheint ſie nicht mehr am Anfang, ſondern nur noch am Ende. Die Idee iſt völlig und rein in das bloße Ziel des Proceſſes oder Schema der Gottheit iſolirt worden, und das ſowol von der Wiſſenſchaftslehre, als auch von der Naturphiloſophie fortwährend feſtgehaltene abſolute Ich des Anfangs vollſtändig beſeitigt. Man darf nicht behaupten, daß Hegel daſſelbe geleugnet habe. Denn daſſelbe leugnen, hieße die Fundamente untergraben, auf denen das Hegelſche Syſtem ſelbſt einzig und allein beruht, und ohne welche es ſich in einen bloßen willkürlichen Einfall verwandeln würde. Nicht alſo geleugnet, wol aber dem Blicke verhüllt wurde daſſelbe gleich der Eiſenſtange und den Gardinenringen zu Häupten der Sixtiniſchen Madonna, welche von dreiſten Künſtlern des vorigen Jahrhunderts durch einen Umkniff in der Leinwand dem Blicke verborgen wurden, weil der koſtbare Rahmen, welchen man verfertigt hatte, für das rieſige Gemälde unglücklicherweiſe einen Zoll zu niedrig gerathen war. Um ohne Gleichniß zu reden: die Disciplin der Wiſſenſchaftslehre wurde gänzlich fahren gelaſſen, und alles, was zu ihrer Zeit die Naturphiloſophie auf Grund der Wiſſenſchaftslehre für ſich erarbeitet hatte, ſo weit es ohne Uebelſtände geſchehen konnte, mit in den Standpunkt des ethiſchen Univerſalproceſſes hineingearbeitet.

Demnach befinden wir uns bei Hegel im Anfange des Syſtems in der größten Entfernung vom Abſoluten, im Abgrunde des Nicht-Ich, in der abſoluten Entfremdung der Idee von ſich ſelbſt, in der vollkommenen Entlaſſung der bewußten Thätigkeit in ihr Andersſein, wo das, was in Wahrheit das Unwirkliche iſt, den Rang der Wirk-

lichkeit uſurpirt, und wo das wahrhaft Wirkliche zur Bedeutung einer bloßen Möglichkeit herabſinkt, welche die Wirklichkeit, die ſie erſt in ſich gewinnen ſoll, noch außer ſich hat. Dieſe Wirklichkeit, welche in Wahrheit das Unwirkliche (das Nichts) iſt, weil ihr noch alle Möglichkeit oder aller Begriff mangelt, iſt hier der Anfang, und ſo beginnt Hegel anſtatt mit dem erſten, mit dem zweiten Grundſatz der Wiſſenſchaftslehre.

Das autonomiſche Ich hat ſeine Wirklichkeit in ſich ſelbſt, in ſeinem eigenen Begriff, ſein Begriff iſt ſelbſt ſeine Wirklichkeit, indem er ſein eigenes Geſetz ſelbſt als wirklich vollzieht. Aber im Nicht-Ich oder im Andersſein der Idee ſehen wir die Wirklichkeit außerhalb, aus dem Ich entlaſſen, und damit das Wirkliche (das Ich) zur bloßen Möglichkeit herabgeſunken, die erſt werden kann, aber nicht iſt, während das Unwirkliche (die bloße Erſcheinung) den Platz des Wirklichen uſurpirt hält. Es wird daher nun die Aufgabe der Wiſſenſchaft, zu zeigen, wie das außer ſich gekommene Ich dadurch, daß es ſeinen Begriff in die entfremdete Wirklichkeit gibt, die entfremdete Wirklichkeit wieder in ſich zurücknimmt, indem es das, was es bisher nur möglicherweiſe war, nun auch an jener wirklicherweiſe in ſich geſtaltet und hervorbringt. Daher läßt ſich bei dieſem Proceß das Ich oder die abſolute Idee auch denken als eine ewige und unveränderliche Möglichkeit oder ein Begriff, welcher ſeine Wirklichkeit aus ſich herausſetzt, um dieſelbe allmälig und Stufe für Stufe aufs neue in ſich hineinzuziehen. Zuerſt iſt hier das Ich ein unſeiendes Ich, welches ſein Sein außerhalb hat, eine Natur, und hernach erſt ein ſeinerfülltes Ich, welches das entlaſſene Sein in ſich zurücknimmt, ein Geiſt. Als Mittelſtufe erſcheint ein im entlaſſenen Sein als in ſeinem anderen wirkſames, ein außer ſich gekommenes Ich, ein Trieb. Und zuletzt erſcheint ein ſich vom Triebe befreiendes und den Trieb beherrſchendes Ich, ein göttliches Leben.

Der Begriff oder die Möglichkeit erſcheint am außer ſich geſetzten Wirklichen als ein Trieb nach Exiſtenz. Derſelbe gewinnt am außer ſich geſetzten Wirklichen ſeinen Gegentrieb, welcher ihn in ſich ſelbſt zurückdrängt. In dieſem Zurückdrängen in ſich gewinnt der Trieb die Wirklichkeit in ſich ſelbſt als ein Fürſichſelbſtſein, anſtatt daß er ſie in ſeiner Expanſion oder Entlaſſung außerhalb ſeiner ſelbſt oder an ſich ſetzte. So lange die Wirklichkeit außerhalb des Begriffs

gesetzt war, war der Begriff eine bloße Möglichkeit oder ein abstrakter Begriff. Wird aber die zuvor außerhalb gesetzte Wirklichkeit jetzt in den Begriff selbst als seine Erfüllung und reale Vollziehung hineingetragen, so wird der Begriff zum vollzogenen oder conkreten, verwirklichten Begriff. In der Mitte zwischen der abstrakten und conkreten Gestalt liegt die Reflexionsstufe des aus dem abstrakten in den conkreten Zustand, oder aus dem Ansichsein ins Fürsichsein übergehenden Begriffs.

Der Entwicklungsproceß des Begriffs an seiner außer sich gesetzten Wirklichkeit wird in seinen allgemeinen Umrissen in der Logik beschrieben, vom außer sich gesetzten Wirklichen oder dem abstrakten Sein an bis in die sich selbst vollziehende absolute Idee hinauf. Die Hegelsche Logik kann nur verstanden werden, bekommt nur überhaupt einen Sinn, wenn man sie auf diese anschauliche Weise faßt, ihre Begriffe nicht für bloße Abstraktionen oder sogenannte reine Gedanken, sondern für die anschaulichen Stufen und Grade der Arbeit des intelligenten Daseinstriebes an der außer sich gekommenen Wirklichkeit ansieht, in welche sich derselbe als in sein unangemessenes Element versetzt findet. Indem das Ich den Blick in dies ihm unangemessene Element seines außer sich gekommenen oder abstrakten Seins richtet, sieht es daraus sowol im Spiegel seines Denkens, als seiner sinnlichen Erfahrung die Stellungen des Begriffs emporsteigen, welche dieser Unangemessenheit entsprechen und sich fortwährend an ihren Gegentheilen oder Widersprüchen als an ebenso vielen Gegentrieben oder Oppositionskräften in immer erhöhetere Grade emportreiben. Denn weder der bloße Begriff, dem die Existenz mangelt, noch die außer den Begriff entlassene Existenz, welcher der Begriff und die Haltung fehlt, können auf Wirklichkeit Anspruch machen, so daß der Gedanke, wenn er an diesem Orte der Unruhe und des gesetzten Widerspruches beginnt, sich sofort über den unhaltbaren Anfang hinaus in immer andere Stellungen getrieben findet, welche nicht eher zur völligen Ruhe und Harmonie gelangen können, als dort, wo der gesetzte Widerspruch sich völlig auflöset, in dem Begriff, welcher sein eigenes und alles Sein ist und hervorbringt, in der absoluten Idee.

In der absoluten Idee als dem Ende des Processes springt das Sein aus dem Denken als der absoluten Thätigkeit hervor. Denn diese ist ihr eigenes und alles Sein. Am Anfange des Processes hin-

gegen ist das Verhältniß ein umgekehrtes. Die Denkbestimmungen springen aus dem Sein hervor. Der Widerspruch, das begrifflose Sein zu begreifen, löset sich dahin auf, daß an diesem Sein der unexistirende Begriff sich nicht allein zu einem existirenden erfüllt und sättigt, sondern auch zu einem fürsichseienden und autonomischen emportreibt, welcher seine eigene und darin zugleich alle Existenz ist. Das aus dem Begriff hervorspringende Sein ist die Autonomie oder das sich selbst vollziehende Vernunftgesetz. Der im Sein sich als noch unselbstständig hervorentwickelnde Begriff ist der Trieb und das Leben. In ihm ist der Begriff noch vom Sein entleert und darum ins Andersein versenkt, unselbstständig, sehnsuchtsvoll, im Werden. In der Autonomie erscheint er als seinerfüllt, darum selbstständig und über das Andersein erhoben.

Die Logik.

Das reine Sein ist das vom Begriff noch gänzlich unerfüllte Sein, das, von dem man daher noch nicht sagen darf, daß es ist, weil hierin schon ein Begriff gesetzt wäre. Es ist insofern das Nichts, aber nicht als ein ruhender Begriff, sondern als die Negation alles Begreifens, als gesetzter Widerspruch und mißlingende, in sich selbst zerrinnende Setzung.

Ein solches absolutes Zerrinnen oder Mißlingen der nackten Existenz ist z. B. anschaubar im Werden als dem Flusse der Zeitreihe. Hier heißt das Sein die Gegenwart oder das Jetzt, welches, so wie man es setzt und ausspricht, sich auch schon als zu Grunde gegangen zeigt, während das, was in diesem Flusse beharrt, schon nicht dem unmittelbaren Sein angehört, sondern eine Denkbestimmung ist, welche mein Verstand dem Flusse des Werdens unterlegt. Diese Denkbestimmung heißt die Substanz oder das Wesen. Das Ich schöpft sie von innen her, aus sich selbst, und erfüllt sie mit dem Inhalt des unmittelbaren Seins, welches in Beziehung auf diesen Verbrauch im Denken die Erscheinung des Wesens, oder die Eigenschaft der Substanz genannt wird.

So steht denn hier zweierlei gegen einander, ein außerhalb des Begriffs gesetztes, gleichsam ausgerenktes Sein, und ein außerhalb des Seins gesetzter, erst durch das Denken ihm hinzuzusetzender Substanzbegriff.

Der an der Erscheinung sich entwickelnde Begriff heißt das Wesen oder die Substanz. Der hierdurch zur Vollendung gekommene Begriff entwickelt in sich die Denk-, Urtheils- und Schlußformen der subjektiven Logik.

Sein, Wesen und Begriff sind daher die drei Themata, welche im ersten Theil der Logik zur Abhandlung kommen. Dieser Theil heißt darum die subjektive Logik, weil er die subjektiven Denkbestimmungen am außerhalb des Begriffs gesetzten Sein entwickelt.

Die Lehre vom Sein entwickelt die Kategorieen der Qualität, der Quantität und des Maaßes als der Einheit beider.

Das reine Sein als der außer sich gesetzte Begriff ist eine Position, welche ihre eigene Negation ist. Diese in ein stetes Werden und Zerrinnen sich auflösende Gegenwart liefert flüchtige Erscheinungen, Sensationen, Qualitäten, Eigenschaften. Auf die Beharrungspunkte, welche sich als Substanzen aus dieser strömenden Unruhe der Unmittelbarkeit entwickeln lassen, wird hierbei noch nicht reflektirt. Jede Qualität ist vielmehr nur ein erscheinendes Dasein, welches an der entgegengesetzten Qualität seine Negation hat, so wie es auch im Strome des Werdens fortwährend sich selbst negirt.

Das Dasein im Werden ist daher Qualität. Qualität ist die Unmittelbarkeit des Daseins als des mit seiner eigenen Negation behafteten Seins. Sie hält sich nicht, sondern macht unaufhörlich einer neuen, entweder von anderer oder von derselben Art Platz. Indem so das Dasein zu anderem und anderem wird, entsteht eine Reihe zählbarer Setzungen, die Quantität. In ihr ist die einzelne Setzung, das Eins, ins Unendliche hin wiederholbar. Im Zählen setzt das Eins sich fortwährend als seine eigene Negation außer sich neben sich, und findet sich ebenso fortwährend selbst im anderen wieder, als dasselbe Eins.

In der Unruhe des Werdens stehen die Momente der Position und Negation statt einander und drängen sich, indem keines seinen Platz findet. Sie kommen zur Ruhe in einer daseienden Reihe, in welcher jedes Moment eine Position ist, welche sich in ihrem eigenen Andersein immerfort selbst wiederfindet. Daher ist die Quantität nicht, wie die Qualität, das unmittelbare Sein selbst, sondern vielmehr eine an ihm seiende, obwol aus ihm selbst entwickelbare Bestimmung. In der Quantität kommt das Sein dem Begriffe gleichsam schon auf halbem Wege entgegen.

Die getrennte Auffaſſung der Momente der Quantität im abſtrakten Denken heißt die discrete Größe, ihr Zuſammenfließen in der lebendigen Anſchauung des Werdens die continuirliche. Die diserete Größe iſt der Anblick der Quantität nach der Seite des Begriffs, die continuirliche Größe iſt der Anblick der Quantität nach der Seite des Seins oder der anſchaulichen Unmittelbarkeit.

Die Quantität mit einer Beſtimmtheit oder Grenze gedacht, iſt das Quantum. Indem daſſelbe als Einheit zur Ausmeſſung von Größen gebraucht und alſo als ein beſtimmtes Maaß aus der Unendlichkeit des Maaßloſen hervorgehoben wird, bildet es eine qualitative Beſtimmung im Felde der Quantität, z. B. ein Dutzend, eine Mandel, ein Schock. Es verſchmilzt dann aber auch mit den Beſtimmungen der unmittelbaren Qualität, z. B. als Maaß der Ausdehnung, der Dauer, der Schwere, der Helligkeit u. ſ. f. Hiermit erſchöpfen ſich die Seinsbeſtimmungen, welche das Denken als Material zur Bildung ſeiner Subſtanzbegriffe vorfindet.

Indem nun aber in der ſtrömenden Unruhe dieſer Unmittelbarkeit das Denken ſich ſeine Subſtanzen als Beharrungspunkte befeſtigt, ſinkt gegen dieſelben die Unmittelbarkeit des anſchaulichen Seins zur Erſcheinung oder Eigenſchaft herab. Das Produkt des Denkens in dieſem Proceſſe heißt in ſeiner Vollendung an ſich ſelbſt der Begriff, in ſeiner Entwicklung an der Erſcheinung das Weſen.

Das Weſen iſt das Conglomerat von Denkbeſtimmungen, welches nach der Regel, das Dauernde im Wechſel zu ergreifen, der Erſcheinung untergelegt wird. Da das Verhältniß ſolcher Weſens- oder Subſtanzbegriffe unter einander die Cauſalität heißt, ſo heißt das zur Erſcheinung herabgeſetzte Sein nun die Wirkung, welche in den untergelegten Subſtanzbegriffen als verurſachenden Kräften ihre Begründung, d. h. ihren allſeitig ſtimmenden Zuſammenhang nach den Regeln des Denkens findet.

Die in der Erſcheinung nach der Regel der Cauſalität durch das Denken ergriffenen Zuſammenhänge heißen Naturgeſetze. Ueberall, wo ſolche Geſetze erſcheinen, heißt der Inhalt des unmittelbaren Seins das Produkt, der untergelegte Subſtanzbegriff aber die producirende Kraft. Die Denkbeſtimmungen ſind an ſich nur mögliche Zuſammenhänge, erſt durch Berührung mit dem zufälligen Erſcheinungsſtoff werden ſie zu zwingenden Geſetzen. Das unmittelbare Sein iſt an ſich nur Er-

ſcheinung, ein Sein, das noch nicht dieſen Namen verdient, flüchtiger Traum. Erſt durch Berührung mit der Ordnung erzeugenden Regel des Gedankens wird aus den flüſſigen Gaukeleien der Sinne eine ſolche erſcheinende Wirklichkeit, als worin wir uns lebend erblicken.

Es tritt uns hier der Unterſchied deſſen, was in unſern Erkenntniſſen der Anſchauung angehört, von dem, was aus dem Akte des Begreifens vermöge der ſynthetiſchen Apperception abſtammt, lebhaft vors Auge. Die Gegenſätze von Weſen und Erſcheinung, Kraft und Wirkung, Innerem und Aeußerem, Ding und Eigenſchaft, Grund und Folge, Materie und Form, laufen ſämmtlich, nur mit verſchiedenen Modifikationen, darauf hinaus, daß wir den Inhalt der Anſchauungen von dem Inhalt der Kategorieen in Gedanken abtrennen, und nun über das Verhältniß reflektiren, welches zwiſchen dieſen beiden Faktoren unſeres Erkenntnißproceſſes ſtattfindet. Der äußere Faktor umſchließt dabei die Beſtandtheile ſowol der Senſationen als auch der Anſchauungen a priori, während der innere Faktor die Bewegungen umſpannt, welche die ſynthetiſche Apperception als aktiver Faktor des Erkenntnißproceſſes in Beziehung auf jenen paſſiven Faktor zu vollziehen ſich genöthigt findet.

Erſt wenn beide Faktoren des Proceſſes, der aktive mit dem paſſiven, das Weſen mit der Erſcheinung, der Subſtanzbegriff mit ſeinen Eigenſchaften ſich durchdringen, entſteht als Produkt der vollendete Begriff. Man ſieht nun ſogleich, daß dieſes auf zweierlei Weiſe geſchehen kann, je nachdem der Proceß vom Denken oder vom Sein ausgeht. Geht er von Seiten des Denkens vor ſich, ſo wird das Erzeugniß ein Denkprodukt im Ich ſein, geht er aber von Seiten des Seins vor ſich, ſo wird das Erzeugniß ein Seinsprodukt auf dem Felde der Objektivität ſein müſſen. Jenes heißt der ſubjektive, dieſes der objektive Begriff.

Im ſubjektiven Begriff erfüllen wir das Schema der Subſtantialität oder des Weſens mit beliebigen Eigenſchaften, und verſuchen die verſchiedenen Combinationen und Stellungen, welche unter den ſo geformten Begriffen möglich ſind. Die Feſtſtellung der Geſetze der Begriffzergliederung, ſo wie des Urtheilens und Schließens wird daher den Inhalt der Lehre vom ſubjektiven Begriff ausmachen. In ihm wird auf Ariſtoteliſchen Prämiſſen weiter gebaut, und die auf dem Felde der apodiktiſchen Zuſammenhänge gewonnene Regel mit

Vorsicht und Beschränkung bis in die Felder der Induktion und Analogie übergeleitet.

Wenn man die Urtheils- und Schlußformen mit den Kategorieen der Substanz und Causalität vergleicht, so findet man, daß die letzteren den Inhalt oder das Gerüste des Begriffs, die ersteren aber die Formen seiner Thätigkeit ausmachen. Jene dienen dem Begriff als Unterlage, diese bilden die Bewegungen seiner Funktion im Elemente jener. Die Kategorieen der Substanz und Causalität entwickeln sich nur innerhalb und an der Anschauung durch synthetische Appereception, indem sie die Anfänge des sich erst hervorbildenden Begriffes sind. Die Urtheils- und Schlußformen als die Funktionen der fertigen Begriffe in sich selbst und untereinander bewahren das Element der Anschauung nur noch in Form von Gedächtnißbildern. In dieser Stellung des subjektiven Begriffs beherrscht daher der subjektive oder aktive Faktor nicht allein den passiven Faktor der Anschauungen, sondern hebt sich auch über diesen hinüber in das reine Element seiner eigenen Funktion, während auf der Stufe der Wesensbestimmungen der aktive Faktor nicht allein in den passiven Faktor der Anschauungen versenkt, sondern auch noch gänzlich von ihm beherrscht ist.

Im objektiven Begriff erfüllt sich die Sphäre des unmittelbaren Seins als des objektiven Erscheinens aus sich selbst mit einem Hinterhalt von Wesensbestimmungen und trägt uns dadurch in den Naturprodukten bereits fertige Begriffe entgegen, welche wir zwar mit dem subjektiven Werkzeuge der synthetischen Appereception wie im umgekehrten Spiegelbilde nacheonstruiren, deren Bildungsproceß auf ihrem eigenen Felde sich uns aber in Dunkel hüllt.

Da es indessen fest steht, daß die objektiven Begriffe, eben sowol als die subjektiven, aus den aprioriſchen Anschauungen des Raums und der Zeit nebst deren Quantitäts- und Maaßbestimmungen ihren Ursprung nehmen, und da die objektiven Begriffe als fertige Produkte überall aufs geläufigste in den subjektiven Denkproceß eingehen, so muß auch das Mittelglied des aktiven Faktors, welcher auf dem subjektiven Felde das Wesen heißt, hier aber die unbekannte Größe ist, sich auf analoge Weise substituiren lassen. So wie er auf dem subjektiven Felde als das centrale denkende Ich zur Peripherie seiner Anschauungen hinzutritt, so wird er auch auf dem Felde des Seins als

eine relativ ſubjektive Potenz, ein Analogon des Ich in die öden Ausbreitungen der Räume und Zeiten eintreten müſſen.

Da wir den objektiven Begriff als einen bereits fertigen und vollendeten vorfinden, ſo können wir die Stufen des Proceſſes, welchen er durchzumachen hat, nur an den Eigenſchaften des fertigen Produkts als fortdauernden Wirkungen der in ein concreteres Ganze zuſammengegangenen Grundpotenzen ableſen. Verſuchen wir dies, ſo finden wir das Grundverhältniß der Seinsbeſtimmungen in den mechaniſchen, der Weſensbeſtimmungen in den chemiſchen, und der Begriffsbeſtimmungen in den organiſchen Proceſſen der Natur ausgeſprochen.

Das mechaniſche Verhalten der Stoffe gegen einander iſt ein Anziehen und Abſtoßen neben einander ſeiender ſelbſtſtändiger Einheiten vermöge ihrer Schwere und Elaſticität. Das Innerliche und Weſenhafte der Stoffe kommt hier noch nicht ins Spiel, ſondern nur ihr äußerliches raumzeitliches Verhalten, d. h. die Bewegungen, die ſie einander mittheilen. Werden ſie durch die Attraktion der Schwere verbunden, ſo entſteht nichts weiter als ein Aggregat oder Haufen, eine Anzahl vieler Einheiten nach der Kategorie der Quantität. Quantität nebſt der reinen Aeußerlichkeit abſtrakter Raum- und Zeitbeſtimmungen (Bewegungen) ſind aber lauter Kategorieen aus der Sphäre des Seins, deren Antheil an der Conſtruktion des objektiven Begriffs demnach hiermit beſtimmt iſt. Wir bezeichnen daher nach einem ganz richtigen Takte auch im geiſtigen Leben alles bloß äußerliche und oberflächliche Thun, woran das inwendige Leben nicht Antheil nimmt, als ein mechaniſches.

Im chemiſchen Verhalten der Stoffe gegen einander wird uns kund, daß ihr Inhalt in ſeinen Grundbeſtimmungen in polariſch entgegengeſetzte Faktoren zerfällt, in einen paſſiven oder baſiſchen und einen aktiven oder erregenden Faktor. Aus der Miſchung beider Extreme geht dann ein Neutrales als Produkt hervor, z. B. aus Waſſerſtoff und Sauerſtoff das Waſſer. Das neutrale Produkt iſt in ſeinen poſitiven und negativen Faktor zerlegbar. Die der Vermiſchung vorausgeſetzte Spannung der Faktoren ſehen wir in den elektromagnetiſchen Proceſſen als eine ſich fortwährend neu erzeugende und lebendige in ſteter Wirkſamkeit. Da nun die chemiſchen Proceſſe den materiellen Gehalt des objektiven Begriffs ſelbſt und nicht bloß ſeine äußerlichen Beziehungen betreffen, ſo nehmen ſie im objektiven Begriff die Stelle

ein, welche im subjektiven durch die Wesensbestimmungen ausgefüllt wird, mit denen sie das charakteristische Merkmal theilen, überall in einen Dualismus von Faktoren zu zerfallen.

Im organischen Proceß kommt der Begriff als solcher zur selbstständigen Geltung, als eine sich die Seins- und Wesensbestimmungen als Mittel oder Voraussetzungen unterordnende Macht. Was in den Wesens- und Seinsbestimmungen vereinzelt vorkam, wurde in der Bewegung des Urtheilens und Schließens als Stoff oder Material in höhere Zusammenhänge aufgenommen. So sind in der Außenwelt die chemischen und mechanischen Verhältnisse vereinzelt gesetzt, in der Innerlichkeit der organischen Bewegungen werden sie Mittel und Ingredienzen eines sie in sich aufnehmenden höheren Processes. Wenn im Mechanismus nichts ist als die Oberflächlichkeit des aus seinem Begriffe gefallenen Seins, und im Chemismus dieser Begriff sich zwar anmeldet, aber nur erst als ein sollicitirendes, selbst noch latentes Agens, so tritt dieses letztere mit dem organischen Processe wirklich in die Natur ein, indem es die verlorene Existenz durch eine Assimilation des Chemismus und Mechanismus als des außer sich gekommenen Seins aufs neue an sich zieht. Dieses Verhältniß, daß der Begriff sich in einer außerhalb liegenden Existenz als wirksames und beherrschendes Agens sichtbar und selbstständig ausbreitet, heißt der Trieb.

Der Trieb ist der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff. Er ist wesentlich Zweckproceß, indem er die Daseinsstufen des Mechanismus und Chemismus sich als die Grundlage seiner eigenen Funktionen, folglich als Ursachen seines eigenen Bestandes und seiner Verkörperung herbeizieht und unterordnet. Er setzt das aus diesen assimilirten Theilen entspringende Ganze als sich selbst oder als die über den Stoffen waltende formende und bildende Thätigkeit. Das Ganze als eine lebendige Form wachsender und thätiger Gliederung geht eben sowol seinen Stoffen oder Theilen voran, als auch wieder die Existenz der Totalform in ihrer Wirksamkeit einzig und allein von den Theilen oder Stoffen gestützt und getragen wird. Dieser Trieb ist das Leben oder die Seele. Die Seele ist wesentlich Proceß, und zwar teleologischer, sich selbst bewegender Proceß. Das Produkt dieses Processes ist ein Vielfaches von Gliedern oder Organen, ein organisches Ganze aus organischen Ganzheiten oder ein Naturzweck, in sich wieder aus lauter Naturzwecken als wechselwirkenden Theilen bestehend.

Der Zweck bewirkt durch die Herbeiziehung seiner Ursachen als Mittel nichts anderes als nur sich selbst, und ist daher die Ursache, welche in ihren Wirkungen nicht übergeht, sondern bei sich bleibt, die bei sich bleibende Mitte der Selbsterhaltung, das Ursprüngliche, das am Ende ist, was es im Anfang war. Fehlen ihm die Mittel zur Selbstvollziehung, so wird dies als Bedürfniß, Mangel, Schmerz empfunden, nämlich als eine Nichtübereinstimmung des Lebens mit sich selbst, indem es zwar als sein eigener Anfang sich gesetzt findet, aber nicht fähig ist, denselben als aktive Macht im Gebiete der Stoffe wirksam zu erhalten. Alles gefühlte Bedürfniß ist daher ein Zurückweichen des Begriffs in den idealen oder in sich selbst zurückgezogenen Zustand, alle Befriedigung des Bedürfnisses und aller Genuß ein weiteres Hineinrücken des idealen Agens in den Bereich der Stofflichkeit.

Dadurch, daß das Lebendige Mangel und Sehnsucht empfindet, gewinnt es in sich die Voraussetzung oder Empfindung eines Mangelnden, also die Empfindung einer ihm gegenüberstehenden Natur als einer nothwendigen Ergänzung seines eigenen Begriffs oder Triebes, welcher ohne diese Ergänzung sich aus dem Gebiete der Wirklichkeit in das der bloßen Möglichkeit zurückgedrängt fühlt. Die Außenwelt wird daher nicht zunächst als ein dem Subjekt oder Triebe Fremdes, sondern als ein zu ihm Gehöriges, ihm gleichsam Geraubtes oder Entkommenes empfunden, welches er wieder zu sich zu nehmen und in sich selbst zu verwandeln trachtet. Hierdurch beginnt im Triebe der Proceß eines Aufsteigens in den reinen subjektiven Begriff. Denn sobald der Trieb sich empfindet als zurückgedrängt aus seiner Realität in seine bloße Möglichkeit oder Latenz, so empfindet er sich damit als in den subjektiven Begriff verwandelt. Denn der Trieb ist eben weiter nichts, als der subjektive Begriff (das Ich), welcher seine Existenz noch nicht in sich selbst findet, sondern dieselbe von außen her aus dem objektiven Begriffe (Mechanismus, Chemismus) schöpft. So empfindet er nun die aus der Außenwelt assimilirte Nahrung nicht als ein Anderes, sondern als seine eigene Verstärkung, welche alsdann den Trieb zu einer noch höher gesteigerten Ausbreitung seiner selbst im Fortpflanzungsproceß veranlaßt, worin er sich durch Zertheilung in viele Individuen über die ganze Fläche der Außenwelt ausgießt. Im Assimilationsproceß geht dem Triebe durch den Hunger eine Erkenntniß der Außenwelt als seiner Speise auf, im Fortpflan-

zungsproceß entſpringt dem Triebe durch die Sehnſucht eine Erkenntniß ſeiner Gattung oder ſeines eigenen Begriffs, indem er das Bedürfniß fühlt, ſein einzelnes Individuum in die Vielfachheit ſeiner Gattung auszubreiten.

So wird dem Triebe ſein eigenes Leben durch den Mangel und Schmerz, welchen daſſelbe mit ſich führt, zum Erregungsmittel der Erkenntniß, oder zum Entwicklungsmittel des ſubjektiven Begriffs. Denn das Erkennen iſt die Erzeugung des ſubjektiven Begriffs am objektiven. Der objektive Begriff iſt der am außerbegrifflichen Sein ſeine Exiſtenz gewinnende, der ſubjektive iſt der ſeine Exiſtenz in ſich ſelbſt habende Begriff. Im Triebe gewinnt der Begriff dadurch ſeine Exiſtenz, daß er ſich über das außerbegriffliche Sein als wirkſames Agens ausbreitet. So iſt er der außer ſich gekommene Begriff, welcher mit dieſem Preis ſeine Exiſtenz bezahlt. Der Begriff hingegen, welcher ſich über den außer ſich gekommenenen Begriff als wirkſames Agens ausbreitet, iſt der ſubjektive Begriff oder das Erkennen. Er ſteht eben ſo hoch über dem objektiven Begriff oder dem Triebe, als der Trieb über dem außerhalb des Begriffs geſetzten Sein ſteht.

Das erkennende Ich aſſimilirt ſich den objektiven Begriff oder das Triebleben unter der Geſtalt der Empfindung und Anſchauung. Der Umfang der Anſchauungen bezeichnet die Lebensſphäre dieſes einzelnen Individuums oder Triebweſens, aber die Erkenntniß überſchreitet an der Hand der Anſchauungen dieſe enge Sphäre, indem ſie ſich von der Empfindung zur Bildung der objektiven Subſtanzbegriffe und von der Erkenntniß des Individuums zur Erkenntniß der Gattung erhebt, wobei der Aſſimilations- und Propagationstrieb als die anfänglichen Hebel wirken, deren Hülfe aber ſpäter entbehrlich wird. Je mehr der Erkenntnißproceß als der Proceß der Aſſimilation des objektiven Begriffs in den ſubjektiven gelingt, deſto höher ſteigt die Zuverſicht der Vernunft auf eine völlige Identität beider oder auf eine völlige Auflösbarkeit des objektiven Begriffs in den ſubjektiven.

Nachdem das Erkennen an der Hand der Anſchauung nach analytiſcher und empiriſcher Methode zu einem gewiſſen Reichthum von Begriffen gelangt iſt, lernt es dieſelben nach ſynthetiſcher und aprioriſcher Methode aus dem eigenen Ich reproducieren. Mit der abſoluten Nothwendigkeit ſolcher Conſtruktionen ſchließt die ſubjektive Idee das Apriori ihrer eigenen inneren Begriffswelt auf, welche ihr

nicht gegeben, ſondern ewig immanent iſt. Hiermit ſinkt ihr die ganze Erſcheinungswelt zu einer bloßen Darſtellung der ewigen Anſchauungs- und Triebgeſetze herab, welche als die abgeleiteten Geſetze des außer ſich geſetzten Begriffs gegen die reinen Geſetze des in ſich beharrenden oder für ſich ſeienden Begriffs eine untergeordnete und tiefer ſtehende Daſeinsſtufe bilden. Das Reich der aprioriſchen Conſtruktionen zerfällt damit in zwei Theile, in die aprioriſchen Geſetze des Anſchauens in Mathematik, Mechanik, Phyſik, Chemie u. ſ. f. einerſeits, und in die Geſetze des reinen Ich als des für ſich ſeienden und ſich ſelbſt erfaſſenden Begriffs andererſeits. Jene ſind die heteronomiſchen, dieſe hingegen die autonomiſchen Geſetze der Vernunft. Die Heteronomie iſt das Geſetz des außer ſich gekommenen, die Autonomie das Geſetz des bei ſich ſeienden Ich.

So wie der Trieb ſich das außerbegriffliche Sein als Mittel ſeiner Wirkſamkeit aſſimilirt, ſo aſſimilirt das bei ſich ſeiende Ich das Triebleben der Aſſimilation und Fortpflanzung oder des Erwerbs und der Familie als Mittel ſeiner Vollziehung. Dies Verhältniß heißt das Wollen oder die praktiſche Vernunftſphäre. In ihr erſcheint das Geſetz der Autonomie als ein am Triebleben zu vollziehendes, als das abſolute Soll, der Imperativ der Geiſtwelt. In dieſer Geſtalt heißt das höchſte Geſetz der Weltzweck oder das Gute. Die Natur hat die Beſtimmung, nach dieſer Regel umgewandelt, bearbeitet, beherrſcht zu werden, damit das, was an und für ſich ſelbſt alle Wahrheit iſt, am Triebleben in die Erſcheinung trete. Dies eröffnet die weltgeſchichtliche Laufbahn eines unendlichen Proceſſes der Vervollkommnung und des Fortſchritts auf dem Wege der Naturbeherrſchung. Das Individuum wird durch den Widerſpruch unter den verſchiedenen an daſſelbe gemachten Anſprüchen immer tiefer in ſeine innere Welt gedrängt, und zu einer immer tieferen Kritik des Beſtehenden genöthigt, welche nicht ohne unaufhörliche Rückwirkung auf dieſes gedacht werden kann. Dies iſt der Standpunkt unſeres Lebens als einer innerhalb der Totalität der abſoluten Entwicklungsgeſetze fortrückenden Gegenwart. Da in ihr das Gute als ein Soll exiſtirt, welches zum Theil vollzogen wird, zum Theil unvollzogen bleibt, ſo kann die Anſchauung dem Begriffe der abſoluten Idee als des vollzogenen Endzwecks zwar nicht mehr folgen. Dieſer Umſtand bildet jedoch kein Hinderniß weder für die präciſe und regelrechte Bildung des Begriffs

der absoluten Idee überhaupt, noch für die lebendige und anschauliche Beziehung dieses für sich Unanschaulichen auf die Welt der Erscheinung.

In der absoluten Idee ist dies gedacht, daß das Gute an und für sich selbst erreicht ist und in vollkommner Wirksamkeit steht. Die absolute Idee ist der Begriff, welcher an sich selbst und für sich seine eigene Wirklichkeit hat und entfaltet. Daß die Natur einen Zweckproceß beginnt, zuerst im materiellen Gebiete vermöge des Triebes, hernach im weltgeschichtlichen Gebiete vermöge der Idee des Guten, kann nur als eine Thätigkeit der absoluten Idee selbst an der außerhalb ihres Begriffes gefallenen Existenz betrachtet werden. Nicht aber als ein der Idee äußerlicher und zufälliger, sondern nur als ein ihr innerlicher und immanenter Proceß ist diese Thätigkeit zu fassen, weil das außer seinem Begriffe gesetzte Sein aus keiner anderen Ursache, als nur der allgemeinen Quelle alles Seins, nämlich der absoluten Idee, entspringen kann. Es ist demnach der Proceß der absoluten Idee dieser, ihre Existenz aus ihrem Begriffe fortwährend zu entlassen, um dieselbe aus dieser Entlassung als dem Andernsein der Idee fortwährend in sich zurückzunehmen. So weit hierbei eine wirkliche Rückwandlung erfolgt, so weit kommt die höchste Wahrheit am ausgelassenen Sein zur Existenz. So weit aber noch untergeordnete Stufen stehen bleiben, werden diese nur geduldet unter der Bedingung, daß sie der in die entlassene Existenz eingetretenen höheren Wahrheit als Mittel und Eigenthum unterworfen werden.

Wenn also der Begriff das unmittelbare Sein ewig sich selbst voraussetzt, sich darin vor sich selbst hin und dadurch unter sich selbst herabsetzt, so ist dies außer sich gesetzte Sein dennoch schon immer der Begriff an sich selbst, oder der Begriff in seiner Möglichkeit gedacht. Der Fortgang ist die Dialektik, diese Unmittelbarkeit des Seins gegen den erscheinenden Begriff zum Moment oder Mittel herabzusetzen, wodurch der Begriff zu einer Selbstvertiefung gelangt, indem er auf sich selbst reflectirt oder in sich selbst zurückgebogen wird. Das Triebrad dieser Dialektik ist der Widerspruch gegen sich selbst, welcher in der Unruhe des aus dem Begriffe entlassenen Seins liegt, wonach dasselbe nicht an sich selbst, sondern nur am Begriff seinen Bestand und seine Setzbarkeit gewinnt. Sobald das Sein setzbar wird, wird es darin schon zum Momente am Begriff als seiner Wahrheit herabgesetzt. Sobald daher eine höhere Stufe erscheint, hat die untergeord-

nete gegen dieſelbe keine Wahrheit mehr, ſondern ſetzt ſich zum bloßen erſcheinenden Momente an der Wahrheit der höheren herab. So beſiegt auf der höheren Stufe immer der für ſich ſeiende Begriff den Begriff der niederen Stufe, welcher der bloß an ſich ſeiende oder in ein äußeres Daſein verſenkte Begriff iſt, und den höheren Begriff ſo lange in der Sphäre des Erſcheinens vertritt, als derſelbe noch nicht erſchienen iſt. Zwiſchen dieſe niedere bloß ſtellvertretende Stufe und die höhere, auf welcher die niedere Wahrheit der höheren gänzlich unterthan wird, tritt immer eine mittlere Stufe des Kampfs oder der Dialektik, worin die höhere Stufe um ihren Durchbruch in die Erſcheinung ringt, während die niedere ſich ihr gegenüber noch in ihrem alleinigen Rechte behauptet. Nach dieſer Methode geht der Proceß der abſoluten Idee in allen Gebieten von Statten, ſo ſehr, daß ſie ſelbſt der Inhalt und das Leben der abſoluten Idee genannt zu werden verdient. Sobald dieſe Methode in irgend einem ihrer Theile geſetzt iſt, liegt in ihr die Gewißheit, daß ihr Proceß unmöglich irgendwo anders endigen und ausmünden kann, als im ewigen Leben der reinen Idee ſelbſt als des ſeine eigene Exiſtenz aus ſich ſelbſt entfaltenden Begriffs, mögen wir auch nicht im Stande ſein, dieſes im Gedanken klar geſteckte Ziel mit der Anſchauung und Phantaſie über die Gegenwart hinaus auf ſichere Art zu verfolgen.

Die Stellungen des Begriffs ſind in der Logik völlig erſchöpft. Für die übrigen Theile des Hegelſchen Syſtemes, nämlich die Naturphiloſophie und die Philoſophie des Geiſtes, bleibt daher nur die Bedeutung übrig, die weitere Ausführung der in der Logik bereits ſkizzirten Proceſſe des objektiven und des abſoluten Begriffs zu ſein. Denn der objektive Begriff iſt die Natur, der abſolute Begriff aber iſt der Geiſt. Die Naturphiloſophie iſt eine ſpeciellere Ausführung der Begriffe des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie oder des Organismus an den Thatſachen der Erfahrung. Die Philoſophie des Geiſtes iſt eine ſpeciellere Ausführung der Begriffe des ſubjektiven Geiſtes in ſeinen anthropologiſchen und pſychologiſchen Anlagen und Beſtimmungen, ſodann des objektiven Geiſtes in Recht und Moralität, Sitte und Staat, endlich des abſoluten Geiſtes in Kunſt, Religion und Philoſophie. Es ſind hier vorzüglich die Begriffe der Natur, des Staats und der weltgeſchichtlichen Epochen, auf welche näher einzugehen zu werden verdient.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die Natur.

Die Natur ist die anschauende Idee, oder die Idee in der Bestimmung ihrer Unmittelbarkeit. Denn die Sphäre der Unmittelbarkeit ist die Sphäre des Anschauens. Es ist der ewige Proceß der absoluten Idee in sich selber, daß sie sich entschließt, die unmittelbare Idee als Natur frei aus sich zu entlassen. Was sie darin aus sich entläßt, ist nur sie selbst, aber in eine Stellung gebracht, welche nicht die Stellung der absoluten Idee als solcher ist. Denn während in der letzteren der Begriff der Idee als völlig existirend oder seinerfüllt gedacht wird, wird derselbe im Anschauungsproceß als eine vom Sein entleerte bloße Möglichkeit dem aus seinem Begriff gefallenen Sein gegenübergestellt.

Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte (unterschiedslose) Allgemeinheit ihres Außersichseins, der Raum. Weil kein Punkt in ihm noch vor dem andern hervorgehoben ist, ist er continuirliche Größe. Daß Punkte gesetzt werden, und durch sie weitere Bestimmungen in Linien, Flächen u. s. f., geht über den Begriff jener Continuität hinaus, ist als eine in den Raum tretende Bewegung ein Produkt der Zeit. Die Zeit ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, das angeschaute Werden, die Negativität und Unruhe in sich selbst, welche sich als Punkt (Nicht-Raum) auf den Raum bezieht, und in ihm die Figuren als Produkte aus Raum und Zeit entwickelt. Die objektive Raumfigur als das Produkt der objektiven Bewegung ist die Materie.

Die Materie setzt im mechanischen Verhalten ihre abstrakte Vereinzelung in der Repulsion, als dem elastischen Widerstande der Flächen. Sie setzt aber auch zugleich ihren inneren Zusammenhang in Gestalt der allgemeinen Attraktion der Schwere. Durch das innere Band der Schwere versammeln sich die Körper um einen Mittelpunkt als eine centrale Einheit, welche im Planetensystem durch die Sonne dargestellt wird. Indem die Schwere eine allgemeine Eigenschaft ist, welche sich nicht von chemischen und physikalischen Einflüssen abhängig zeigt, ist in ihr das Sein der materiellen Körperlichkeit in seiner Allgemeinheit realisirt.

Das dumpfe Dasein der allgemeinen Körperlichkeit erschließt sich zur inneren Form der polarischen Begriffsbestimmungen, zur qualificir-

ten Materie. Die erſte qualificirte Materie iſt die reine Identität mit ſich, die abſtrakte Manifeſtation, das Licht. Es iſt das abſolut Leichte, ein unendliches Außerſichſein. Es tritt im polaren Gegenſatz zur Schwere auf, wie Inneres zu Aeußerem, oder wie Weſen zu Sein. Es iſt die Idealität der Natur, welche als Mittelpunkt oder Sonne in das Syſtem der Gravitation eintritt, um die noch ſchlummernden Gegenſätze innerlicher Stoffwandlungen aufzuſchließen. Ihm gegenüber bildet die Schwere den Pol der Finſterniß, welcher ſich nun der Sonne gegenüber in den ſtarren Körper des Mondes, in den Körper der Auflöſung, den Kometen, und in den beide Gegenſätze vermittelnden Planeten verfeſtigt.

Die reale noch nicht zur chemiſchen Abſtraktion verflüchtigte Materie iſt das Element. Das Element der unterſchiedsloſen Einfachheit (gleichſam der materialiſirte Raum) iſt die Luft, eine negative Allgemeinheit, die alles Individuelle in ſich verflüchtigt und als elaſtiſche Flüſſigkeit in Alles eindringt. Die elementariſch dargeſtellte Negativität oder Unruhe iſt das Feuer. Feuer iſt die materialiſirte Zeit, das ſchlechthin Unruhige und Verzehrende, ein Verzehren eines Andern, das zugleich ſich ſelbſt verzehrt und ſo in Neutralität übergeht. Die Luft als negative Allgemeinheit oder ſich auf ſich beziehende Negativität iſt ſelbſt an ſich (der Möglichkeit nach) Feuer, wie ſich durch Compreſſion zeigt. In dieſem Proceſſe der Negativität kommt das Weſen oder allgemeine Selbſt der Materie, das Licht, zum Vorſchein. Das Neutrale, der in ſich zuſammengegangene Gegenſatz, iſt das Waſſer. Es iſt ohne die Unruhe des Proceſſes, aber auch ohne alle mechaniſch geſetzte Beſtimmtheit, erhält die Begränztheit der Geſtalt nur von außen, verbunden mit der Fähigkeit, die Form der Luftigkeit und der Starrheit anzunehmen. Das Element des entwickelten Unterſchiedes und der individuellen Beſtimmung deſſelben iſt die Erdigkeit. Die Dialektik der Elemente iſt das phyſikaliſche Leben der Erde, der meteorologiſche Proceß, welcher durch das Verhältniß der Erde zum Lichte (zur Sonne, in Klimaten, Jahreszeiten u. ſ. f.) bedingt wird. In ihm geht die Erde der Auflöſung zu, einerſeits zum Kryſtall (einem Monde), andererſeits zu einem Waſſerkörper (einem Kometen) zu werden. Während Erdbeben und Vulkane dem Mondproceſſe angehören, und die Wolken den Beginn kometariſcher Körperlichkeit bezeichnen, iſt das Gewitter die vollſtändige Erſcheinung dieſes Proceſſes.

Das Princip der Gestaltung ist in seiner abstrakten Strenge genommen der Magnetismus. Der Magnet stellt auf einfache Weise die Natur des Begriffs dar. Die Pole sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so daß sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben. Die Thätigkeit des Begriffs ist, das Identische different zu setzen (abzustoßen) und das Differente identisch zu setzen (anzuziehen). Die Gestalt als Produkt dieser Thätigkeit ist in der Vollendung Krystall, worin verschiedene magnetische Achsen in Verhältniß zu einander treten. Der Körper ist als reiner Krystall in der vollkommenen Homogeneität seiner inneren Individualisirung, d. h. durchsichtig oder ein Medium für das Licht.

Die Körper zeigen in physikalischer Spannung der Besonderheit gegen einander ihre reelle Selbstischkeit als ihr Licht, aber als ein an ihm selbst differentes Licht, im elektrischen Verhältniß. Indem die ganze Körperlichkeit in die Spannung und in den Proceß desselben eingeht, wird derselbe dadurch zum chemischen Processe als einem Processe des Scheidens und Neutralisirens. Hierbei differenziren sich die abstrakten physischen Elemente in die vier noch abstrakteren chemischen Momente, nämlich 1) in die Abstraktion der Indifferenz, den Stickstoff, 2) in den Gegensatz der für sich seienden Differenz, den Sauerstoff als das Brennende und den Wasserstoff als das Brennbare, 3) in die Abstraktion des individuellen Elements, den Kohlenstoff.

Den Anfang des chemischen Processes macht die indifferente Körperlichkeit der vorherrschenden Schwere, die Metallität, im Galvanismus, als dem Uebergang des elektrischen Processes in den chemischen. Aber die chemische Thätigkeit für sich als existirend gesetzt ist das Feuer, wodurch das in noch gleichgültiger abgestumpfter Differenz befindliche zu der chemischen Entgegensetzung, der Säure und des Kalischen, begeistet wird. Das Produkt ist das concrete Neutrale, Salz. Die Bildung anderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener ist die Wahlverwandtschaft.

Der chemische Proceß ist schon im Allgemeinen das Leben; der individuelle Körper wird ebenso in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben als hervorgebracht. Aber das sich Scheidende zerfällt in gegen einander gleichgültige Produkte, das Feuer und die Begeistung erlischt im Neutralen und facht sich nicht in ihm selbst wieder an;

der Anfang und das Ende des Processes sind von einander verschieden.

Die zur unmittelbaren Existenz gekommene Idee ist das Leben, der unendliche sich selbst anfachende und erhaltende Naturproceß. Das Leben erscheint zunächst außer sich gesetzt als bloßer Leichnam des Processes, Totalität der mechanischen und physikalischen Natur im Erdkörper als dem allgemeinen System der individuellen Körper, dessen Bildungsproceß ein vergangener ist. Der Proceß dieses nur an sich seienden Organismus vollzieht sich durch den Zusammenhang und die Stellung der Erde im Sonnensystem, ihr solarisches, lunarisches und kometarisches Leben, die Neigung ihrer Achse auf die Bahn und die magnetische Achse. Zu diesen Achsen und deren Polarisation steht in näherer Beziehung die Vertheilung des Meers und des Landes, dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Theilung und zugespitzte Verengerung der Theile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt, und die Vertheilung in bestimmte durch ihren physikalischen, organischen und anthropologischen Charakter verschiedene Welttheile; — die Gebirgszüge u. s. f.

Die Organisirung beginnt mit dem eine Dreiheit der Begriffsmomente in sich äußerlich darstellenden Gebirgskern, dem Granit, und dem zur Neutralität reducirten Unterschied, dem Kalk, worauf die Entwicklung sich in mechanischen Lagerungen und Aufschwemmungen verliert. So ist der Erdkörper als erster Krystall des Lebens das unmittelbare Subjekt des meteorologischen Processes. Land und insbesondere das Meer schlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus; — Flechten, Infusorien, unermeßliche Mengen phosphoreścirender Lebenspunkte im Meere. Generatio aequivoca.

In der Pflanze ist der objektive Organismus und die Subjektivität desselben noch unmittelbar identisch, wodurch der Proceß der Gliederung und der Selbsterhaltung ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur den gemeinschaftlichen Boden bildet. Der Theil, die Knospe, Zweig u. s. f. ist auch die ganze Pflanze. Die Differenz der organischen Theile ist nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Funktion des andern übergehen. Auch fällt der Proceß der Gestaltung und der Reproduktion des einzelnen Individuums

noch mit dem Gattungsproceſſe zuſammen und iſt ein perennirendes Produciren neuer Individuen. Die Pflanze lebt noch in völliger Abhängigkeit vom Objekt, hat keine Bewegung vom Platze, keine Intusſusception, ſondern eine continuirlich ſtrömende Ernährung, und verhält ſich nicht zu individualiſirtem Unorganiſchen, ſondern zu den allgemeinen Elementen. Die ſubjektive Vertiefung, welche als animaliſche Wärme und Gefühl entſpringt, fehlt gänzlich. Die Geſtalt der Pflanze bleibt den geometriſchen Formen und kryſtalliniſcher Regelmäßigkeit nahe, ſo wie die Produkte ihres Proceſſes den chemiſchen.

Der Geſtaltungsproceß beginnt mit der nach Außen gerichteten Diremtion in Wurzel und Blatt, und der inneren des Zellgewebes in die verhärtete Holzfaſer einerſeits, und andererſeits in die Rinde (das dauernde Blatt) mit den Gefäßen für den Kreislauf des Lebensſaftes. Das Zuſammennehmen der Selbſterhaltung im Wachsthum iſt nicht ein Zuſammenſchließen des Individuums mit ſich ſelbſt, ſondern die Produktion eines neuen Pflanzenindividuums, der Knospe. Die Diremtion des Geſtaltens in Wurzel und Blatt geht in die Richtung nach Erde und Waſſer einerſeits, nach Licht und Luft andererſeits. Die Pflanze wird von dem Licht als ihrem eigenen ihr äußerlichen Selbſt (ihrer Speiſe) hinausgeriſſen, rankt demſelben entgegen, ſich zur Vielheit von Individuen verzweigend. Aus ihm nimmt ſie die ſpecifiſche Befeurung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit des Geruchs, des Geſchmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Geſtalt. Die Pflanze gebiert ihr Licht aus ſich als ihr eigenes Selbſt in der Blüthe, in welcher die neutrale grüne Farbe zur ſpecifiſchen beſtimmt wird. Der Gattungsproceß hemmt als Rückkehr in ſich das Wachsthum als das ungemeſſene Hinausſproſſen von Knospe zu Knospe. Die Pflanze bringt es nicht zum Verhältniß der Individuen als ſolcher. Der Keim iſt das Individuum, welches auch ohne daß es zur Reife eines Samens gedeiht, ſeine Geſtaltung und Aſſimilation nur in der Produktion neuer Individuen als einer ſteten Reproduktion ſeiner ſelbſt hat und vollzieht.

Erſt die animaliſche Natur iſt wahre Subjektivität, als ein in ſich reflektirtes einzelnes Selbſt, worin die Aeußerlichkeit der Geſtalt zu Gliedern idealiſirt iſt, und der Organismus in ſeinem Proceſſe nach Außen die ſelbſtiſche Einheit in ſich erhält. In der zufälligen Selbſtbewegung erſcheint die thieriſche Subjektivität als eine

freie Zeit, die ſich nach innerem Zufall aus ſich ſelbſt zum Orte beſtimmt. In der Stimme erſcheint dieſelbe Selbſtbewegung als ein freies Erzittern in ſich ſelbſt. In der animaliſchen Wärme erſcheint der fortdauernde Auflöſungsproceß der Cohäſion und des ſelbſtſtändigen Beſtehens der Theile in der fortdauernden Erhaltung der Geſtalt. In der unterbrochenen Intusſusception individualiſirt ſich das Verhalten zu einer individuellen organiſchen Natur. Im Gefühl zeigt ſich die einfach bei ſich bleibende Individualität als exiſtirende Idealität des Begriffs.

Der thieriſche Organismus iſt nur, indem er ſich zu dem macht, was er iſt; er iſt vorausgehender Zweck, der ſelbſt nur das Reſultat iſt. Dies iſt die individuelle Idee. Sie bezieht ſich auf ſich ſelbſt in der Geſtalt, auf die unorganiſche Natur in der Aſſimilation, auf das entſprechende Individuum im Gattungsproceß.

Das einfache allgemeine Inſichſein in ſeiner Aeußerlichkeit iſt Senſibilität. Die Beſonderheit als Reizbarkeit von Außen und Rückwirkung nach Außen iſt Irritabilität. Die negative Rückkehr zu ſich ſelbſt aus dem Verhältniſſe der Aeußerlichkeit iſt die Reproduktion. Dieſe drei Momente des Begriffs haben ihre Realität in drei Syſtemen, dem Nerven-, Blut- und Verdauungsſyſtem mit deren Centris in Kopf, Bruſt und Unterleib. Im Geſtaltungsproceß macht der Organismus ſeine eigenen Glieder zu ſeiner unorganiſchen Natur oder zu Mitteln, indem er aus ſich ſelbſt zehrt und ſich ſelbſt producirt, ſo daß jedes Glied wechſelſeitig Zweck und Mittel iſt, aus den andern und gegen ſie ſich erhält, ein Proceß, der das einfache unmittelbare Selbſtgefühl zum Reſultate hat. Für die fühlende Seele hat das reale Auseinander der Leiblichkeit keine Wahrheit, ebenſo wenig als für den Begriff. Die fühlende Seele iſt als der exiſtirende Begriff, die Exiſtenz des Speculativen, in dem Leiblichen als einfache allgegenwärtige Einheit geſetzt, worin der Leib mit dem unendlich Mannichfaltigen ſeiner Materiatur und Organiſation zur Einfachheit und Idealität eines beſtimmten Begriffes durchgedrungen iſt.

Das in ſich reflektirte oder ideelle Verhalten des thieriſchen Organismus in ſeiner Beziehung gegen die unorganiſche Natur iſt die Sinnempfindung. Der Sinn der mechaniſchen Sphäre, der Schwere, der Cohäſion, und ihrer Veränderung, der Wärme, iſt das Gefühl. Die Sinne der beſonderten Luftigkeit und der realiſirten

Neutralität, des Waſſers, und der Gegenſätze der Auflöſung, ſind Geruch und Geſchmack. Die Sinne der Idealität ſind 1) die Manifeſtation des Aeußerlichen, des Lichtes und ſeiner näheren Beſtimmung, der Farbe, 2) die Manifeſtation der Innerlichkeit in ihrer Aeußerung, des Tones. Das praktiſche Verhältniß zu der unorganiſchen Natur beginnt mit dem Gefühl des Mangels und dem Trieb, ihn aufzuheben. Nur ein Lebendiges fühlt Mangel als der Begriff, der die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines beſtimmten Entgegengeſetzten iſt. Mangel iſt die Schranke, inſofern im Subjekt ebenſo das Darüberhinausſein vorhanden, der Widerſpruch als ſolcher immanent und in ihm geſetzt iſt. Ein ſolches, das den Widerſpruch ſeiner ſelbſt in ſich zu haben und zu ertragen fähig iſt, iſt das Subjekt; dies macht ſeine Unendlichkeit aus. Trieb, Inſtinkt, Bedürfniß u. ſ. f. ſind Negationen, welche als in der Affirmation des Subjekts ſelbſt enthalten geſetzt ſind. Der Trieb iſt die Thätigkeit, den Mangel aufzuheben. Indem der Inhalt des Bedürfniſſes urſprünglich iſt, in der Thätigkeit ſich erhält und durch ſie nur ausgeführt wird, iſt der Trieb Inſtinkt als die auf unbewußte Weiſe wirkende Zweckmäßigkeit.

Der Inſtinkt gibt in der formellen Aſſimilation dem vorgefundenen Material nur eine äußere zweckmäßige Form (wie im Bauen von Neſtern und anderen Lagerſtätten), während er im reellen Proceß die unorganiſchen Dinge mit Vernichtung ihrer eigenthümlichen Qualitäten aſſimilirt, und zwar die Luft im Athmen und Hautproceß, das Waſſer im Durſt, die individualiſirten Gebilde der Erde im Hunger. Die Aſſimilation iſt eine Infektion oder einfache Verwandlung durch Verdauung als den Proceß des animaliſchen Waſſers (des Magen- und pankreatiſchen Saftes, animaliſcher Lymphe überhaupt) und des animaliſchen Feuers (der Galle als dem thätigen Verzehrungsprincip).

Die Thiergattung beſondert ſich in Arten. Die unterſchiedenen Ordnungen der Thiere haben den allgemeinen Typus des Thiers zum Grunde liegen, welchen die Natur in verſchiedenen Stufen ſeiner Entwicklung, und unter verſchiedenen Bedingungen der elementariſchen Natur darſtellt. Im feindlichen Verhalten andere zur unorganiſchen Natur herabſetzend, iſt der gewaltſame Tod das natürliche Schickſal der Individuen. Ein richtiger Inſtinkt iſt darum darauf gefallen, die Unterſcheidungsbeſtimmungen aus den Zähnen, Klauen und dergleichen,

aus den Waffen zu nehmen, denn sie sind es, wodurch das Thier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseiendes setzt und erhält, d. i. sich selbst unterscheidet. Andererseits ist die Gattung affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr, so daß das Individuum sich in das andere continuirt, und sich selbst in diesem Andern empfindet. Die Gattung ist der Trieb, im Andern seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integriren. Das Produkt ist die negative Identität der differenten Einzelnheiten, als gewordene Gattung ein geschlechtsloses Leben, welches aber die Bestimmung hat, sich zur natürlichen Individualität eines differenten Individuums zu entwickeln. Dieser Proceß der Fortpflanzung geht in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die fühlende Individualität des Kindes im Mutterleib ist zwar monadisches Individuum, welches aber seine selbstische Individualität noch nicht in sich selbst, sondern in der Mutter als einem von ihm verschiedenen Subjekt hat, von dessen Selbstischkeit es durchzittert und auf widerstandlose Weise bestimmt wird. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein Selbst, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandloses; das andere ist dessen Subjekt, das einzelne Selbst beider, die Mutter ist der Genius des Kindes. Die weibliche Natur als Substanz bricht, wie im Vegatativen die Monocotyledonen, in sich entzwei, wodurch das Kind so Krankheits- als die weiteren Anlagen der Gestalt, Sinnesart, des Charakters, Talents, der Idiosynkrasieen u. s. f. nicht sowol mitgetheilt bekommt, als ursprünglich in sich selbst empfängt. Die Individuen erfüllen im Processe der Begattung ihre Bestimmung, sich der Gattung als Mittel unterzuordnen, und gehen hiermit in den niederen Thierordnungen, wo noch keine andere Bestimmung, als nur diese unmittelbare hervortritt, sofort dem Tode zu.

Der Tod und die ihn vorbereitende Krankheit ist ein durch Abweichung des Individuums vom Gattungsbegriff bewirktes Phänomen. Der Organismus befindet sich im Zustande der Krankheit, insofern eines seiner Systeme oder Organe, im Conflikt mit der unorganischen Potenz erregt, sich für sich festsetzt und in seiner besonderen Thätigkeit gegen die Thätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurch gehender Proceß hiemit gehemmt ist. Die eigenthümliche Erscheinung der Krankheit ist, daß die Identität

des ganzen organiſchen Proceſſes ſich als ſucceſſiver Verlauf der Lebensbewegung durch die Momente der Senſibilität, Irritabilität und Reproduktion, d. i. als Fieber darſtellt. Werden aber auch die einzelnen Krankheiten überwunden, ſo bleibt doch immer die allgemeine Krankheit zurück als die Unangemeſſenheit, welche das Individuum darin hat, daß ſeine Idee die unmittelbare iſt, nur an ſich der Begriff, aber nicht für ſich ſelbſt iſt, ſomit innerhalb der Natur ſteht. Die innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelnheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leidet und untergeht, weil ſein Daſein als ſolches nicht ſelbſt dieſe Allgemeinheit in ſich hat, ſomit nicht deren entſprechende Realität iſt. Dieſe Unangemeſſenheit zur Allgemeinheit iſt des Organismus urſprüngliche Krankheit und angeborener Keim des Todes. Das Aufheben dieſer Unangemeſſenheit iſt ſelbſt das Vollſtrecken dieſes Schickſals.

Der Staat.

Die Hegelſche Staatslehre beſchränkt ſich darauf, den gegenwärtigen Staat in ſeiner relativen Vernünftigkeit aufzuweiſen, ohne auf irgend eine Art vermöge der gegenwärtigen Idee zukünftigen Entwicklungen der Wirklichkeit vorgreifen zu wollen. Vielmehr verweiſet ſie die Ausmeſſung der verſchiedenen Grade und Stufen, welche die Idee an der Wirklichkeit durchläuft, aus der Staatslehre hinaus in die Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. Hierdurch bekommt das philoſophiſche Recht die Stellung, zugleich das hiſtoriſche zu ſein, oder ſich zum augenblicklich gültigen Recht zu verhalten wie Inſtitutionen zu Pandekten, ſich dagegen auch zugleich mit den Zuſtänden der Gegenwart Stufe für Stufe umzuwandeln.

Die Subſtanz, worauf der Rechtsbegriff ſich gründet, iſt der **Wille**. Derſelbe enthält das Element der reinen Unbeſtimmtheit oder der Reflexion des Ich in ſich, in welcher jeder Inhalt aufgelöſet iſt, die ſchrankenloſe Unendlichkeit der abſoluten Abſtraktion, das reine Denken ſeiner ſelbſt. Dieſes geht über zum Beſtimmen und Setzen eines Inhalts als Bedürfniſſes, Triebes u. ſ. f. Dies iſt die Selbſtbeſtimmung des Ich, ſich als das Negative ſeiner ſelbſt, nämlich als beſtimmt, beſchränkt zu ſetzen, und darin doch zugleich in ſeiner Identität mit ſich zu bleiben So weiß das Ich ſeine Beſtimmtheiten als

ideelle, als bloße Möglichkeiten, durch die es nicht gebunden ist, sondern in denen es nur ist, weil es sich in denselben setzt. Dies ist die Freiheit des Willens, welche seine Substantialität oder Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers ist.

Der Wille in seiner Unmittelbarkeit ist Persönlichkeit, welche ihr Dasein an dem Besitz als einer unmittelbaren äußerlichen Sache hat, und insofern in die Sphäre des abstrakten oder formellen Rechts eintritt. Das Meinige hat die Bedeutung, daß ich meinen persönlichen Willen in eine Sache hineinlege, worin er für andere Personen sein bestimmtes erkennbares Dasein hat. Dies geschieht auf unmittelbare Weise durch Ergreifung, Formirung, Bezeichnung, auf mittelbare Weise durch den Vertrag als ein Uebergehen der Sache von einer Person an die andere mit beiderseitigem Willen. Die verschiedenen Qualitäten der besitzbaren Gegenstände verändern sich im Begriff des Besitzes in die quantitative Bestimmung des Werthes, deren allgemeiner Ausdruck das Geld ist.

Insofern der besondere Wille sich dem Recht thätlich entgegenstellt, begeht er ein Verbrechen. Eine solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. In ihr stellt der Handelnde ein formelles und nur von ihm allein anerkanntes Gesetz auf, das nun für ihn gilt. Wie er andern gethan, so hat nun ihm zu geschehen. Die Ausführung dieses formellen Gesetzes durch einen subjektiven einzelnen Willen ist die Rache, durch ein öffentliches interesseloses (unparteiisches) Urtheil die Strafe. Die Strafe wendet sich entweder an die Person oder an das Eigenthum des Verbrechers, und übt einen Zwang gegen denselben aus. Seine rechtliche Bestimmung hat dieser Zwang nur darin, daß durch ihn ein erster, unmittelbarer Zwang negirt wird.

Aus diesem abstrakten Rechtsmechanismus zieht sich der Wille in seine eigene unantastbare Tiefe zurück als moralischer Wille, welcher sein Gesetz nicht durch einen äußerlichen Besitzstand, sondern durch die Autonomie seiner selbst empfängt, indem das Subjekt es für seine Pflicht erkennt, die Einsicht in das Gute als absoluten Endzweck der Welt zu haben, dasselbe sich zur Absicht zu machen und durch seine Thätigkeit hervorzubringen. Diesen innerlichen Bestimmungen des Guten gegenüber macht die äußere Objektivität das andere selbstständige Extrem, eine eigenthümliche Welt für sich aus. Es ist daher

zufällig, ob das Gute sich in ihr realisirt, und das Böse, der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist, ob das gute Subjekt in ihr glücklich, und das böse unglücklich wird. Der Wille des Guten als des in seiner reinen Subjektivität Unsagbaren, über welches das Subjekt sich in seiner Einzelnheit entscheidend weiß, ist das Gewissen. Dagegen ist das Wissen der Einzelnheit als des Entscheidenden, welches gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses gibt, das Böse.

Die Wahrheit ist, daß das Gute nicht eine bloße subjektive Regel des einzelnen Willens bleibe, welche mit dem allgemeingültigen Rechte in einem bloß zufälligen Verhältnisse stehe, sondern daß sich der substantielle Inhalt des Guten dem Bildungszustande einer gegebenen Gegenwart gemäß in der Form des Rechts als eine allgemein geltende Sitte und Lebensart ausprage. Dies ist die Sittlichkeit als der Zustand, worin die Freiheit als die Substanz ebenso sehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit existirt, wie als subjektiver Wille. Diese frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebenso sehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. In diesem Zusammenhange vollbringt die Person ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seiendes, und hat in dieser Nothwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit. Das Wissen dieses in der Gegenwart öffentliche Geltung habenden Guten als der Uebereinstimmung des Interesses einer jeder einzelnen Person mit dem Ganzen, verbunden mit der Ueberzeugung, daß auch die anderen Einzelnen gegenseitig sich nur in dieser übereinstimmenden Gemeinsamkeit wissen und darin thätig sind, ist das allgemeine Vertrauen als die wahrhafte sittliche Gesinnung. Die Beziehungen des Einzelnen in den hierher gehörigen Verhältnissen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats machen seine sittlichen Pflichten aus. Die sittliche Persönlichkeit als die von dem substantiellen Leben durchdrungene Subjektivität ist Tugend. Sie ist in Beziehung auf die äußerliche Unmittelbarkeit eine Anerkennung des gegebenen Seins als Positiven, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; in Beziehung auf das Ganze der sittlichen Wirklichkeit ist sie Vertrauen, verbunden mit absichtlichem Wirken für dieselbe, und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern; endlich in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit Andern zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung.

Sucht man die Stelle auf, welche dieſe ſubſtantielle Sittlichkeit unter den in der Phänomenologie verzeichneten geiſtigen Standpunkten einnimmt, ſo findet man, daß ſie dort nur dann der vollkommene politiſche Standpunkt iſt, wenn der Proceß der Weltgeſchichte oder der Befreiung des Geiſtes als bereits bei ſeinem Ende angelangt gedacht wird. Unter dieſer Vorausſetzung wird allerdings der Standpunkt der moraliſchen Reflexion des Einzelnen im Gegenſatze zum allgemeinen Leben des Ganzen als ein überwundenes und nicht weiter erhebliches Moment erſcheinen, indem das Höchſte, was der Einzelne in ſeiner moraliſchen Reflexion erreichen kann, dann nur noch dieſes iſt, nicht unter der Höhe des in der Wirklichkeit ſich als höchſtes Gut in continuirlichem Beharren ausnahmlos vollziehenden Sittengeſetzes zurückzubleiben Wird dagegen dieſe nur im Utopien des vollendeten und vollzogenen Guten ſich bewahrheitende Stellung der Begriffe auf die unvollkommene, das Geſetz des Guten theils vollziehende, theils nicht vollziehende Gegenwart unſeres Lebens übertragen, ſo ſetzt ſie, um nicht in eine augenſcheinliche Unwahrheit umzuſchlagen, einen Zuſtand als gegeben voraus, in welchem die im Ganzen als Sitte, Herkommen und hiſtoriſches Geſetz ſich vollziehende Vernunft ſo hoch über der Bildung des einzelnen Individuums erhaben ſteht, daß man mit Grund von einem jeden eine vollſtändige Erklärung ſeiner Incompetenz jener gegenüber fordern darf. Dieſe abſolute Unterwerfung des moraliſchen Reflexionsurtheils unter die geltende Sitte wird, wo ſie nicht vorübergehend, ſondern andauernd ſtattfindet, zu zwei Lebensformen als möglichen Typen oder Ausprägungen derſelben führen. Entweder unterwerfen ſich die ſämmtlichen Individuen einer unverbrüchlichen, von ihren Altvordern ſtammenden Sitte und Staatsverfaſſung, welche ſie niemals durch moraliſche Reflexion zu ändern wagen (chineſiſches Stabilitätsprincip), oder ſie geben ihre moraliſche Reflexion gegen diejenigen Perſonen preis, welche als höher Gebildete, Gelehrte, Geiſtliche, Adelige, Reiche u. ſ. f. das Leben der allgemein geltenden Sitte ſowol ſelbſt vorzugsweiſe darſtellen, als auch in ſeiner Integrität zu bewahren ein beſonderes Intereſſe haben (indiſches Kaſtenprincip). Das Vorherrſchen ſowol der einen, als der anderen Form begründet in der Weltgeſchichte den Nothſtaat, welcher ſo lange das Fundament alles politiſchen Lebens bleiben wird, als nicht durch höher ſteigende Bildung unter dem Volke die Reflexion der freien

Moralität in jedem einzelnen Individuum ohne Ausnahme erwachen kann. Dieſen Zuſtand des intellektuellen Hinderniſſes und der moraliſchen Impotenz, worin ſein Zeitalter lebte und worüber die gegenwärtige Zeit bereits hinausgeſchritten iſt, ſuchte Hegel als einen relativ vernünftigen zu begreifen, und inſofern gehört ſeine Staatsphiloſophie einer bereits vergangenen und überwundenen Epoche an. Hegel's Staatsphiloſophie blickt mit umgedrehetem Antlitz in die Vergangenheit, während Kant's Rechtslehre im friſcheſten Elemente der Gegenwart athmet, und Fichte's Staatslehre mit prophetiſchem Blicke in eine ferne und große Zukunft des Menſchengeſchlechtes ſchaut. Dieſe ſeltſame Stellung findet ihre Erklärung nur darin, daß Hegel mit willkürlicher Selbſtbeſchränkung und kluger Berechnung auf die Unmündigkeit ſeines Zeitalters ſich überall das Begreifen der zufällig vorhandenen Gegenwart zur alleinigen Aufgabe ſetzte. Dieſe rückwärts gewandte Stellung Hegel's macht ſein Charakteriſtiſches aus im Zuſammenhange der Syſteme.

Die Sittlichkeit als der Geiſt des wirklich vorhandenen Volks vollzieht ſich in den drei Sphären der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staats.

Die Familie iſt die unmittelbare Subſtantialität des Geiſtes. Als ſolche hat ſie die ſich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Beſtimmung, als die Geſinnung, das Selbſtbewußtſein ſeiner Individualität nicht abgeſondert für ſich, ſondern nur in dieſer Einheit zu haben, um in ihr nicht als eine Perſon für ſich, ſondern als Mitglied zu ſein. In der Familie empfindet ſich das Individuum als Gattung und inſofern als ein allgemeiner harmoniſcher Wille, jedoch auf unmittelbare, natürliche Art, in beſchränkter Sphäre, und nach der Weiſe der bloßen Empfindung. Das ſittliche Moment im Verhältniß der Ehe, worin zwei einander ergänzende Perſönlichkeiten ſich zu Einer Perſon verbinden, iſt die ſubjektive Innigkeit des Verhältniſſes, welche ein ungetheiltes Band (Monogamie) ſchlechthin fordert nebſt einer Gemeinſamkeit der perſönlichen und particulären Intereſſen. Denn die Grade der Innigkeit dieſes Verhältniſſes ſind die einzig möglichen Grade ſeiner Vollkommenheit als einer Empfindungsſache. Das Eigenthum wird als gemeinſchaftliches der Familie und ihrer verſchiedenen Mitglieder mit einem erhöheten ſittlichen Stempel behaftet, auch der Erwerb, die Arbeit, als Vorſorge für die Familie, aus der bloßen

Sphäre des nackten Egoismus emporgehoben und zum sittlichen Thun für ein allgemeineres Leben umgestaltet. Dieses sittliche Verhältniß vollendet sich endlich in der Erziehung der Kinder zu selbstständigen Personen, wodurch die Ehe über ihr ursprüngliches enges Verhältniß in die weiteren Sphären der bürgerlichen Gesellschaft hinausgreift, für welche sie ihre Kinder auferzieht. Nach dieser Entlassung gerathen die Mitglieder der Familie in das Verhältniß von Personen gegen einander, und damit erst treten rechtliche Bestimmungen in das Verhältniß der Familie ein.

Die Familien stehen zunächst gegenseitig als Personen ohne Zusammenhang, deren jede auf ihre Selbsterhaltung und ihren Erwerb gestellt ist. Aber ihre Bedürfnisse, welche nur durch wechselseitige Dienste, Tausch und Kauf in garantirten Verträgen erfüllbar sind, begründen die bürgerliche Gesellschaft als ein System allseitiger Abhängigkeit, worin die Subsistenz, das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. Die Möglichkeit der Befriedigung der Bedürfnisse liegt in dem gesellschaftlichen Zusammenhange, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Der Erwerb von Eigenthum ist durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit bedingt. Diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

Um die Arbeit zu erleichtern und die Produktion zu vermehren, tritt eine Theilung der Arbeit ein. Das Individuum beschränkt sich auf Eine Geschicklichkeit, welche auf diese Weise mechanisch wird, wodurch auch zum Theil die Maschine statt des Menschen eintreten kann. Die Gewohnheit in einer solchen eingeschränkten Sphäre in Genuß, Kenntniß, Wissen und Benehmen macht den Bildungszustand dieser Sphäre aus. So geht dann aus einer concreten Theilung des allgemeinen Vermögens gemäß den verschiedenen Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen, so wie der geistigen Bildung und Gewohnheit der Unterschied der Stände hervor. Die Individuen gehen in diesen Unterschied ein nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür oder Zufall, und erwerben in solcher bestimmten, festen Sphäre ihre

wirkliche Existenz, und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntsein und ihre Ehre. Der substantielle, natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. Der reflektirte Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. Der denkende Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte. Wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte, und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Freiheit als formelles Recht. Dieses als das Geltende gewußt ist das Gesetz, welches bestimmt ausgesprochen und allgemein bekannt sein muß, deshalb in so einfache Form als möglich zu fassen ist. Denn die Gesetze so hoch aufhängen, wie Dionysius der Tyrann that, daß sie kein Bürger lesen konnte, oder aber sie in den weitläufigen Apparat von gelehrten Büchern, Sammlungen, mit Gegenüberstellung abweichender Urtheile, Meinungen, Gewohnheiten, und noch dazu in einer fremden Sprache vergraben, so daß die Kenntniß des geltenden Rechts nur denen zugänglich ist, die sich gelehrt darauf legen — ist ein und dasselbe Unrecht.

Indem Eigenthum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, ist das Verbrechen nicht mehr nur Verletzung einer einzelnen Person, sondern des ganzen Gemeinwesens. Es tritt damit der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit der Handlung für die Gesellschaft ein. Hierdurch wird zwar die Größe des Verbrechens verstärkt, aber auch zugleich die äußere Wichtigkeit der Verletzung heruntergesetzt, und eine größere Milde in der Ahndung desselben von Seiten des Gerichts, als des personificirten Rechtes, herbeigeführt. Zum Beweise des Thatbestandes ist das eigene Geständniß des Verbrechers als die höchste Spitze der Vergewisserung unentbehrlich, daher die Geschwornengerichte wegen dieses Mangels zu verwerfen.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses nebst der Sicherung dieser Befriedigung der Zweck. Der-

ſelbe iſt in der Mechanik dieſer atomiſtiſchen Sphäre vielfach durch Zufälligkeiten gefährdet, durch die Wandelbarkeit der Bedürfniſſe, durch Lokalitäten, Zuſammenhänge eines Volks mit anderen, durch Irrthümer und Täuſchungen, durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen. Die Allgemeinheit des Staats verhält ſich hierbei nur negativ, indem ſie als Staatspolizei den hier drohenden Unordnungen und Exceſſen vorbeugt. Im Uebrigen bleibt die Bethätigung des Zwecks auf das Geſchäft beſonderer Zweige und Intereſſen beſchränkt, in der Corporation, in welcher der Bürger als Privatmann die Sicherung ſeines Vermögens findet. Eine anderweitige Sorge für das Proletariat iſt abzulehnen. Denn wird der reicheren Klaſſe eine ſolche als direkte Laſt aufgelegt, oder ſind in reichen Hoſpitälern, Stiftungen, Klöſtern und anderem öffentlichen Eigenthum die direkten Mittel vorhanden, die der Armuth zugehende Maſſe auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweiſe zu erhalten, ſo wird die Subſiſtenz der Bedürftigen geſichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu ſein, was gegen das Princip der bürgerlichen Geſellſchaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbſtſtändigkeit und Ehre iſt. Wird aber die Subſiſtenz aller Dürftigen durch Arbeit (nämlich durch Gelegenheit dazu) vermittelt, ſo wird die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Ueberfluß beim Mangel an ſelbſt produktiven Conſumenten gerade das Uebel beſteht, das alſo auf dieſe Weiſe ſich nur vergrößert.

Ueber der bürgerlichen Geſellſchaft ſteht der Staat als die Wirklichkeit der ſittlichen Idee oder der offenbare, ſich ſelbſt deutliche, ſubſtantielle Wille. Er iſt die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft. Die Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe iſt, iſt ſein Weſen, das aber durch das Princip des aus ſich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält. Dieſer allgemeine Wille iſt als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein Werk iſt, das Recht zu verwirklichen, die Familie zu ſchützen und die bürgerliche Geſellſchaft zu leiten. Die Gliederung der Staatsmacht aber iſt die Verfaſſung. Sie iſt die exiſtirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Beſtimmungen. Eine Verfaſſung wird nicht gemacht, ſondern entwickelt ſich aus dem Geiſte des Volks und durchläuft mit ihm die durch den Begriff nothwendigen Bildungsſtufen und Veränderungen. Es iſt die Geſchichte, von welcher die Verfaſſungen gemacht werden.

Die fortdauernde Hervorbringung des Staats und ſeiner Verfaſſung iſt die Regierung. Die Organiſation der Regierung iſt ihre Unterſcheidung in Gewalten, deren Eigenthümlichkeiten im Subjekt des Regenten zur Einheit ſich durchdringen, nämlich die Gewalt, das Allgemeine zu beſtimmen und feſtzuſetzen (die geſetzgebende Gewalt), ſodann die Subſumtion der beſonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine (die Regierungsgewalt), und endlich die Subjektivität als die Gewalt der letzten Willensentſcheidung (die fürſtliche Gewalt), welche die Spitze und der Anfang des Ganzen iſt. Dieſe Subjektivität iſt nicht ein aus einer Majorität hervorgehendes Beſchließen (als worin die Einheit des beſchließenden Willens nicht eine wirkliche Exiſtenz hat), ſondern eine wirkliche Individualität — Monarchie. Und zwar hat dieſe Subjektivität die Beſtimmung der Unmittelbarkeit und damit der Natur an ihr, d. h. die Beſtimmung der Individuen für die Würde der fürſtlichen Gewalt wird durch die Erblichkeit feſtgeſtellt. Das Geſchäft des Geſetzgebens zur ſelbſtſtändigen Gewalt und zwar zur erſten mit der Beſtimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen und ausführenden zu machen, iſt daher unſtatthaft, und die Souverainetät des Volks als eines autonomiſchen Ganzen fällt ganz und gar zuſammen mit dem abſolut entſcheidenden Moment des Ganzen, welches nicht die Individualität überhaupt, ſondern Ein Individuum, der Monarch, iſt.

Der Begriff muß ſich bei dieſer paradoxen Wendung die ſeltſame Verkrüppelung gefallen laſſen, daß das natürliche Individuum mit ſeiner abſtrakten Willkür für concreter und ſubſtantieller gilt, als die ſittliche Subſtanz des allgemeinen Selbſtbewußtſeins. Um dieſe Behauptung in ihrem wahren Sinne aufzufaſſen, muß man bedenken, daß ſie nach dem Zuſammenhange des Syſtems nur für die Wirklichkeit, d. h. für die Gegenwart, berechnet war. Die entweder noch nicht, oder nicht mehr wirklichen Stellungen des politiſchen Begriffs gehören nicht der Staatslehre, ſondern der Weltgeſchichte an.

In der Regierungsgewalt thut ſich die Vertheilung des Staatsgeſchäfts an beſondere Behörden hervor. Ihnen gegenüber tritt die ſtändiſche Behörde als eine Theilnahme von Privatperſonen an der Geſetzgebung, eine Theilnahme, vermöge deren die ſubjektive Freiheit und deren allgemeine Meinung ſich zeigen und die Befriedigung, etwas

zu gelten, genießen kann. Als vermittelndes Organ betrachtet stehen die Stände zwiſchen der Regierung überhaupt einerſeits und dem in die beſonderen Sphären und Individuen aufgelöſeten Volke andererſeits. Ihre Beſtimmung fordert an ſie ſo ſehr den Sinn und die Geſinnung des Staats und der Regierung, als der Intereſſen der beſonderen Kreiſe und der Einzelnen. Zugleich hat dieſe Stellung die Bedeutung einer mit der organiſirten Regierungsgewalt gemeinſchaftlichen Vermittelung, daß weder die fürſtliche Gewalt als Extrem iſolirt, und dadurch als bloße Herrſchergewalt und Willkür erſcheine, noch daß die beſonderen Intereſſen der Gemeinden, Corporationen und der Individuen ſich iſoliren, oder noch mehr, daß die Einzelnen nicht zur Darſtellung einer Menge und eines Haufens, zu einem unorganiſchen Meinen und zur bloß maſſenhaften Gewalt gegen den organiſchen Staat kommen. Die Abordnung, als von der bürgerlichen Geſellſchaft ausgehend, hat den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren ſpeciellen Bedürfniſſen, Hinderniſſen, beſonderen Intereſſen bekannt ſeien und ihnen ſelbſt angehören. Die Wahl geht nach der Natur der bürgerlichen Geſellſchaft von ihren verſchiedenen Corporationen aus, und Wählen erſcheint hierbei entweder überhaupt als etwas Ueberflüſſiges, oder reducirt ſich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür. Auf dieſe Weiſe erhalten die der bürgerlichen Geſellſchaft angehörigen Genoſſenſchaften, Gemeinden und Corporationen nebenbei einen nützlichen politiſchen Zuſammenhang.

Der Staat iſt als einzelnes Individuum ausſchließend gegen andere eben ſolche Individuen. Ihre Unabhängigkeit von einander macht den Streit zwiſchen ihnen zu einem Verhältniſſe der Gewalt oder des Krieges, in welchem die beſondere Selbſtſtändigkeit der Einzelnen und der Zuſtand ihres Verſenktſeins in das äußerliche Daſein des Beſitzes und in das natürliche Leben ſich als ein Nichtiges fühlt. Der Krieg als der Zuſtand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die ſonſt eine erbauliche Redensart zu ſein pflegt, Ernſt gemacht wird, hat die Bedeutung, daß durch ihn die ſittliche Geſundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Feſtwerden der endlichen Beſtimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche ſie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede verſetzen würde. Die Tapferkeit als Geſinnung enthält dabei die Härte der höchſten

Gegensätze, die höchste Selbstständigkeit des Fürsichseins, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer äußeren Ordnung und des Dienstes ist — gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meinens und Räsonnirens, und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit — das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.

Durch den Zustand des Krieges wird die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt in Friedensvergleichen, auf denen das äußere Staatsrecht beruht. Das Völkerrecht tritt mit dem allgemeinen Princip des vorausgesetzten Anerkanntseins der Staaten jenem ergänzend hinzu.

Der bestimmte Volksgeist hat nach der Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er hat daher eine durch sein besonderes Princip bestimmte Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen. Als beschränkter Geist ist seine Selbstständigkeit ein Untergeordnetes. Er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das Weltgericht, darstellen.

Die Weltgeschichte.

Die Weltgeschichte ist der Weg zur Befreiung der geistigen Substanz. Die einzelnen Momente und Stufen dieser Bewegung sind die Völkergeister. Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, ist das höchste und absolute Recht. Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes. Gegen diesen Willen ist dann so lange, als dies der Fall ist, der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos, und daher dieses Volk das weltbeherrschende zu nennen. Hernach aber schreitet der allgemeine Geist über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht.

Der Volksgeist enthält Natur-Nothwendigkeit und steht im äußerlichen Dasein. Die sittliche Substanz ist eine beschränkte, mit Zufälligkeit behaftete, bewußtlose Sitte. Aber es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist hat,

in sich aufhebt und sich zu einem Wissen erhebt, das jedoch selbst die Beschränktheit des Volksgeistes an sich hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich, und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.

Die Entwicklung der sittlichen Substanz beginnt im Orient. Hier findet man die sittlichen Bestimmungen als Gesetze ausgesprochen, so daß der subjektive Wille von ihnen als äußerlicher Macht regiert ist. Das Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit kommt noch nicht zur Entfaltung, die Gesetze bestehen als Zwangsrecht. Aeußerliches und Innerliches sind noch eins, daher auch Religion und Staat. Die Verfassung ist im Ganzen Theokratie, das Reich Gottes als weltliches Reich, oder das weltliche Reich als göttlich gedacht.

In China und der mongolischen Theokratie von Tibet steht die Geschichte auf ihrer ersten Stufe. Beide haben das patriarchalische Princip zur Grundlage, in China als organisirtes System weltlichen Staatslebens, in Tibet als ein religiöses Reich. In China ist der Monarch Patriarch, die Staatsgesetze theils rechtliche, theils moralische, das innerliche Gesetz ist selbst als äußerliches Rechtsgebot vorhanden. Moralische Gesetze werden wie Staatsgesetze behandelt, das Rechtliche hat den Schein des Moralischen und das Innerliche kommt nicht zur Reife. Alle Subjektivität ist im Staatsoberhaupt zusammengenommen, der für das Ganze handelt. Alles, was er thut, thut er im Namen des Himmels, und rechnet sich das Gedeihen und die Fruchtbarkeit des Landes als Lohn seiner Tugenden, so wie Pest, Ueberschwemmung und Mißwachs als Strafe für seine Vergehungen zu. In Tibet ist das theokratische Verhältniß darin noch ausdrücklicher vorhanden, daß der Herrscher nicht nur Stellvertreter Gottes, sondern selber Gott in eigener Person ist. Hier, wo alles in religiösen Beziehungen aufgeht, kommt es zu keinem weltlichen Staatsleben.

Im indischen Reiche erscheinen besondere Mächte als losgebunden gegen einander. Verschiedene Kasten als natürliche Unterschiede (der Intelligenz, des Muths u. s. f.) sind durch die Religion gegen einander fixirt. Dadurch werden die Individuen noch selbstloser, weil

die Unterſchiede, anſtatt von einem ſubſtantiellen Subjekt beſtimmt und gegliedert zu werden, der Natur anheimfallen. Da die Einheit dieſer Abtheilungen eine religiöſe iſt, ſo entſteht theokratiſche Ariſtokratie mit ihrem Despotismus. Auch in der Religion findet ſich hier das Princip, die Momente der Idee als ſinnliche Naturmächte zu iſoliren gegen die Vorſtellung des abſtrakt Einen Princips. Der Zuſammenhang zwiſchen dieſer Einfachheit (Brahma) und den ſinnlichen Naturmächten iſt ein nie beruhigtes Schweifen von einem Extrem ins andere, ein verrückter Taumel.

Perſien iſt die theokratiſche Monarchie, als eine Verfaſſung, deren beherrſchender Wille nicht als Willkür, ſondern als Geſetzlichkeit vorhanden iſt. Dies Geſetz iſt gedacht als Moralgeſetz nach der Idee der Reinheit und des Lichts. Es iſt die Forderung, daß der Geiſt ſich reinige, ſich lichte, das Volk eine frevelloſe und heilige Gemeine ſei. Der moraliſche Gegenſatz gegen das Volk, welches dieſes göttliche Gebot vollzieht, wird angeſchaut als die Vielheit feindlicher Völker, welche dem göttlichen Geſetz zu unterwerfen ſind. Dieſe perſiſche Einheit herrſcht über viele unterſchiedene Völkerſchaften als eine milde Gewalt, welche daneben alle Beſonderheit frei herausſchlagen, ſich ausbreiten und verzweigen läßt. Indem das perſiſche Reich die beſonderen Principien in ſich gewähren läßt, bringt es zuerſt die Gegenſätze in ſich aus ihrer ſtarren Ruhe zum lebendigen Kampf und macht damit den wirklichen Uebergang in die Weltgeſchichte. Perſien hat daher Entwicklungen und Umwälzungen gehabt, iſt nicht ſtatariſch geweſen, wie Indien und China. Perſien iſt die Einheit, die das Beſondere aus ſich frei läßt, das Licht, welches die Keime erregt, ihre Partikularität geltend zu machen. Rechte und Pflichten ſind hier nicht Kaſtenſache, wie in Indien, nicht Familienſache, wie in China, ſondern Sache des Individuums. Daher iſt hier nicht Geburt und Vornehmheit (wie in Indien), nicht Alter und Väterlichkeit (wie in China) das abſolut Ehrwürdige, ſondern das Gute als die Reinigkeit des Individuums, ſeine Thätigkeit für das Geſetz und Erhebung über die bloße Naturbeſtimmung.

So wie Perſien durch die Staaten Kleinaſiens äußerlich den Uebergang ins griechiſche Leben macht, ſo iſt der innere Uebergang des Orients in den Occident durch Aegypten vermittelt, wo ſich die abſtrakten Gegenſätze des Orients zu durchdringen und zu vermitteln

ſuchen. Aber dieſe Einigung, da ſie aus Mangel des höheren Princips nicht gelingt, kommt ſich ſelbſt nur zur Anſchauung als reine Aufgabe oder ungelöſetes Räthſel, deſſen Löſung die griechiſche Welt iſt.

In Judäa geſchieht der Bruch zwiſchen dem Oſten und Weſten. Der Geiſt erfaßt das abſtrakte Grundprincip des Geiſtigen als ein ſolches, welches nicht für den Sinn ſei (wie Licht u. dgl.), ſondern nur für den reinen Gedanken, und alle Vermiſchung mit einer anſchaulichen Vielheit ausſchließe. Gegen Jehovah ſind alle andere Götter falſche. Das Geiſtige ſagt ſich vom Sinnlichen unmittelbar los, die Natur wird zu einem Aeußerlichen und Ungöttlichen herabgeſetzt. Nur das Eine, der Geiſt, das Nichtſinnliche iſt die Wahrheit, der Gedanke in ſeinem reinen Fürſichſein. Moralität und Rechtlichkeit treten auf, eine geſchichtliche Anſicht erſcheint, welche die Gegenſtände in ihrer Aeußerlichkeit als Objekte des Gedankens, nicht mehr der bloßen Anſchauung und Phantaſie ergreift. Die Poeſie macht in dieſem Punkte der Proſa Platz. Die Stimmung der Auffaſſung des Ueberſinnlichen iſt Erhabenheit. Die Erhebung über das Sinnliche vollzieht ſich als reines Herz, als Büßung, als Andacht und als ein Dienſt des Rechts und der Gerechtigkeit, deren Grund die reine Freiheit als abſtrakte iſt. Gleichwol iſt dieſer Dienſt noch Ceremoniendienſt, wobei das Subjekt als Einzelnes nicht zum Bewußtſein ſeiner Selbſtſtändigkeit gelangt. Vielmehr gilt hier noch die Familie (der Stamm) als das Subſtantielle. Der Staat iſt das dem Princip Unangemeſſene, der Geſetzgebung Moſis Fremde.

Die griechiſche Welt iſt das Jünglingsalter der Geſchichte. Achill, der poetiſche Jüngling, hat das griechiſche Leben aufgeſchloſſen, Alexander, der wirkliche Jüngling, daſſelbe zu Ende geführt. Beide erſcheinen im Kampf gegen Aſien, Achill im erſten Geſammtunternehmen Griechenlands gegen Troja, Alexander als Vollſtrecker der Rache, welche Aſien zugeſchworen war. In Griechenland lebt der jugendliche Geiſt, welcher nur ſo weit frei iſt, als er ſich durch eigene Genialität frei zu machen weiß. Aſien iſt dieſem Geiſte das Vorgefundene, dem er ſich entringt, in Beziehung auf Staat, Familie, Recht und Religion. Alles wird zum genialen Produkt ausgezeichneter Individuen umgeformt. Nachdem dieſer jugendliche Individualismus geworden, zeigt er ſich ſelbſtſtändig und glücklich im Siege nach außen in der Berührung mit dem früheren weltgeſchichtlichen Volke (Perſien).

Darauf folgt Sinken und Verfall im Zusammentreffen mit dem späteren Organ der Weltgeschichte, den Römern, zu deren Lebensprincip das griechische die Hinleitung ist.

Die Freiheit des Geistes ist in Griechenland nur erst in Beziehung auf ein Naturprincip, nicht durch sich selbst sondern durch Anderes erregt, und nur dadurch frei, daß sie die Anregung aus sich verändert und reproducirt. Dies ist der Uebergang aus der asiatischen Selbstlosigkeit, wo das Göttliche mit Sinnlichkeit und Natur behaftet ist, zur unendlichen Subjektivität, welche nur allein im Gedanken den Boden für alles Geltende hat. Der Grieche verkehrt die Natur zum Gesetztsein seiner aus sich. Er besitzt daher das Geistige und Sittliche in der sinnlichen Form der Schönheit als anschauliches Subjekt, durch schöne Phantasie. Die Einheit als Subjekt, den Einen Geist zu wissen, war ihnen unbekannt. Diese Einheit blieb überschwebend als abstraktes Fatum, geistlose Nothwendigkeit über dem Olymp schöner Formen, in denen sich ihnen die sittlichen Mächte versinnlichten. Der griechische Geist ist der plastische Künstler, welcher das Natürliche zum Ausdruck des Geistes umkehrt, dem Steine den Geist einhaucht. Dieser Geist ist heiter, weil er das Bewußtsein seiner eigenen Freiheit am gegebenen Inhalt gewinnt. Alle Produktionen des griechischen Geistes bilden Kunstwerke, zuerst das subjektive Kunstwerk als die Bildung des Menschen selbst, dann das objektive Kunstwerk als die Gestaltung ihrer Götterwelt, endlich das politische Kunstwerk, die Weise der Verfassung und der Individuen in ihr.

Für diesen nach Selbstbefreiung strebenden Schöpfungstrieb war die demokratische Verfassung als eine solche, in welcher der subjektive Wille in seiner ganzen sinnlichen Lebendigkeit sich bewegt. Ein Hauptmoment dieser Demokratie war die Forderung, daß das öffentliche Recht, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse jedem Individuum das schlechthin Wesentliche sei, hiergegen jede sonstige subjektive Einsicht und Meinung, jedes sonstige Belieben des Individuums schlechthin zurücktrete. Der griechische Staat war kein patriarchalischer Zustand eines ungebildeten Vertrauens, sondern etwas durchweg Gesetzliches. Der Zweck war nicht die Abstraktion des Staats überhaupt, sondern die Aufopferung des Einzelnen für das lebendige Vaterland, diese Tempel, diesen Freundeskreis, diese Sitten. Die Lehre der moralischen Reflexion, daß jeder nach seiner Ueberzeugung handeln müsse,

und also hierin ein vom großen Ganzen gesondertes Dasein habe, kam erst später auf, und zwar als ein Princip des Verderbens für den griechischen Standpunkt.

Rom versammelte alle Götter und antike Völkergeister in dem Pantheon der Weltherrschaft, um daraus ein abstrakt Allgemeines zu machen. Während das persische Princip alle Lebendigkeit in vollem Maaße bestehen ließ, erstickte sie das römische. Indem die Individualität dem abstrakten Zweck des Staats unterliegt, ist es aus mit der Natürlichkeit des Geistes, und es tritt ein abstrakter Freiheitsbegriff hervor, worin die concrete Individualität eben sowol verschwindet, als die schlechthin abstrakte und einfache Persönlichkeit als Freiheit des Ich in sich geboren wird. Diese politische Allgemeinheit und abstrakte Freiheit ist Grundbestimmung des römischen Rechts, welche im strengen Begriff des Eigenthums ins Dasein tritt. Wie in Griechenland die Demokratie, so ist hier eine starre dem Volk entgegenstehende Aristokratie die Grundform. Dabei ist das Ganze durch Principien getheilt, in Griechenland nur durch Faktionen. Der principielle Dualismus von Aristokratie und Demokratie ist Roms innerstes Wesen.

Die Lokalität von Italien ist keine Einheit der Natur, wie das Nilthal; die Einheit war eine solche, wie Macedonien Griechenland durch seine Herrschaft gab, doch mit dem Unterschiede, daß Italien der griechischen Gleichheit der Bildung ermangelte. Der römische Staat beruhet geographisch, wie historisch auf dem Momente der Gewaltsamkeit. Der zweite punische Krieg und die darauf folgenden Kämpfe sind die Periode der äußerlichen Größe Roms. Rom wurde erst fest in sich, nachdem der Kampf zwischen Patricіern und Plebejern gekämpft war. Die nun folgende welterobernde Ausdehnung bereitete den Verfall vor, indem sie die Verfassung veränderte. Im Kaiserreich ist die römische Macht prächtig, glänzend und mächtig, aber in sich gebrochen, während die christliche Religion sich ausbreitet, und der Fortschritt der Weltgeschichte an die germanischen Völker übergeht.

So wie aus dem Tode des natürlichen Individualismus nach der einen Seite das abstrakte Rechtsgefühl hervorging, so nach der anderen die innere Freiheit als Abstraktion von Allem, in der Philosophie. Dieselbe ist als unruhiger Denkproceß Skepticismus, als Zurückziehen des Selbstbewußtseins auf sich Stoicismus. Wenn dem Gemüthe etwas Natürliches heilig ist, so kann es daran verletzt werden, wenn

es ſich aber in ſeine Allgemeinheit zurückzieht, ſo iſt nichts Beſonderes, woran es gehalten werden könnte. Es hat nun das Heilige nicht mehr als einen Gegenſtand für den Sinn (wie die Schönheit), ſondern als ein ſolches, das nur allein für den Gedanken und den Geiſt iſt. Hiermit aber war man beim orientaliſchen Element des Judaismus angelangt, wonach das Herz ſich zur abſtrakten Einzelnheit des gottgefälligen Willens zu bilden, und dem reinen und überſinnlichen Gedanken angemeſſen zu machen hat. Dadurch entſteht Kampf, Sehnſucht, Reinigung des Herzens, wie in den Pſalmen und Propheten, Ringen nach einem neuen gewiſſen Geiſt. Um dies Princip zur Vollendung zu führen, fehlte nur noch, daß die Trennung des Inneren (des Ich) von dem an und für ſich Allgemeinen (der Gottheit) als aufgehoben geſetzt, und das Weſen der göttlichen und menſchlichen Natur als identiſch angeſchaut wurde. Dieſer Schritt geſchah im Chriſtenthum. Der Menſch weiß ſich im Chriſtenthum in der Hoheit, anſtatt Gottes oder als Gottes Ebenbild zu ſein. Dies iſt aber nicht auf natürliche Weiſe ſo, ſondern wird hervorgebracht im Proceß des Herzens.

Dies Princip wird nun die Angel der Welt, von dieſem Princip aus entwickelt ſich die fernere Geſchichte. Freiheit wird allgemeines Grundprincip, und dieſer chriſtliche Grundſatz wird nothwendig mit der Zeit ein politiſcher. Freiheit des Entſchluſſes und Willens aller Individuen, womit zunächſt den antiken Inſtitutionen der Sklaverei und der Orakel widerſprochen wurde.

Das Chriſtenthum iſt die Welt der Zucht oder Selbſterziehung, des Schmerzes über die eigene Nichtigkeit, das eigene Elend, und der Sehnſucht in ein höheres neues Leben. Der unendliche Verluſt des Natürlichen wird durch ſeine eigene Unendlichkeit ausgeglichen, dadurch unendlicher Gewinn. Die Einheit des Menſchen und Gottes iſt geſetzt. Der Menſch iſt inſofern zu Gott erhoben, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit ſeines Geiſtes aufhebt. Denn das Natürliche iſt das Unfreie, Ungeiſtige. Der Verluſt des Princips der Natürlichkeit wurde als ein nothwendiger, dieſes Unglück als ein Heil gewußt, ſo die Menſchheit mit ihrem Schickſal ausgeſöhnt. Die Ausführung dieſes Grundprincips, welche das ſittliche Recht im Staate, die weltliche Freiheit iſt, konnte erſt im Fortgange der Geſchichte hervortreten.

Selig ſind, die reines Herzens ſind. Die Zurückziehung in das reine Herz, das ungebundene, unbeſtochene, iſt Waffe gegen alle aufge-

drungene Bande, unendliche Erhebung des Geiſtes in die einfache Reinheit, Losgebundenheit von Allem. Selig die Friedfertigen, die um Gerechtigkeit Verfolgten. Seid vollkommen, trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes, die Leiden dieſer Zeit ſind nicht werth jener Herrlichkeit. Was die Reinheit der Seele trübt, das vernichte. Aergert dich dein rechtes Auge u. ſ. f. Ebenſo Sorgen und Kummer. Sorget nicht für euer Leben, was ihr eſſen werdet u. ſ. f. Verkaufe was du haſt und gib es den Armen. Laß die Todten ihre Todten begraben. Wer ſind meine Mutter, wer meine Brüder? Ich bringe nicht Frieden, ſondern das Schwert, den Menſchen zu erregen wider ſeinen Vater, die Tochter wider ihre Mutter. Hiermit war die Auflöſung aller natürlichen Verhältniſſe, der Familie, des Beſitzes, des Wohllebens, des Behagens an jeder Art von Lebensgütern in Ausſicht geſtellt. Nur wer ſein eigenes Leben haſſet, wird das Leben gewinnen.

Die Freunde Chriſti bildeten zunächſt eine Geſellſchaft oder Gemeinde, welche als ſtaatsgefährlich verfolgt wurde. Sie war demokratiſch organiſirt, die Mitglieder wählten ihre Vorſteher. Sie hielt ſich von Staatsgeſchäften fern und erkannte den Kaiſer nicht als unumſchränkten Oberherrn an. Indem ſie bei den Verfolgungen große Standhaftigkeit in Leiden und Schmerzen bewies, gewann ſie eine ſchnelle Ausbreitung. Das Gemüth der Menſchheit war getroffen. Nun aber mußte ſich die Kirche zunächſt eine Aeußerlichkeit geben, einen Beſitz empfangen zur Verwaltung ihres Gottesdienſtes, ſodann eine Lehre oder Dogma feſtſtellen, welches mit Zuhülfenahme der philoſophiſchen Zeitbildung geſchah. Dieſe nothdürftige Oekonomie des Augenblicks übernahm die römiſche Welt, während die Bildung des Reichs, d. h. die Staatenentwicklung nach chriſtlichem Princip, den germaniſchen Völkern aufbehalten blieb.

Der Zweck der germaniſchen Welt iſt die Realiſirung der abſoluten Wahrheit als der Selbſtbeſtimmung der Freiheit, welche ihre abſolute Form zum Inhalt hat. Die germaniſchen Völker ſind die Träger des chriſtlichen Princips, es wurde in ſie als in unbefangene, ungebildete Gemüther gelegt, um den Begriff der wahrhaften Freiheit daran in ſich ſelbſt gegen die römiſche Hierarchie zu entwickeln, in welcher zunächſt ſtatt des erwarteten Himmelreichs auf Erden nur ein verfaulendes Sameukorn erſchien, in welchem die Innerlichkeit des chriſtlichen Princips nach Außen gewendet und außer ſich gekommen

war. Der mächtig ſtachelnde Anreiz zu jener Entwicklung war eben dieſer, die Predigt der unbedingten Freiheit und Reinigkeit in Thaten der härteſten Knechtung, der unſittlichſten Ausſchweifung verkehrt zu ſehen, wobei aller Sinn für ſittliche Allgemeinheit, ſo weit er im germaniſchen Heidenthum bereits ausgebildet war, völlig verſchwand und alle menſchlichen Verhältniſſe in das bloß partikuläre Recht der Fauſt und eines feudalen Schutzſyſtems Einzelner durch Einzelne verweſend auseinandergingen. Die Kirche ſanctionirte dieſes Raubſyſtem dadurch, daß ſie das Reich der Welt überhaupt für der Sittlichkeit unfähig erklärte.

Das Chriſtenthum begann dadurch ſich zu realiſiren, daß die Weltlichkeit in ſich ſelbſt zum Bewußtſein kam, daß auch ſie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Rechtſchaffenheit und Thätigkeit der Menſchen, und daß das Bewußtſein dieſer Berechtigung ſeiner ſelbſt in jedem Menſchen durch die Wiederherſtellung der chriſtlichen Freiheit in ihm gehoben und entwickelt werden müſſe. Wer aber entſchieden in dies Bewußtſein trat, dem hob ſich der Unterſchied zwiſchen weltlichem und geiſtlichem Zuſtande auf. Das Hervortreten der Reformation, welche dies offen ausſprach, war das Signal, daß nun bereits das chriſtliche Princip die fürchterliche Zucht ſeiner Bildung durchgemacht habe, um den Phaſen ſeiner Realiſirung im Leben ſelbſt entgegenzugehen. Zunächſt wurde das eingeſchlichene Heidniſche abgethan, daß das Vermittelnde zwiſchen dem Menſchen und dem Weſen des Geiſtes ein Sinnliches und Natürliches (Hoſtie, Meſſe) ſei. Der Proceß des Heils geht nur allein im Herzen und Geiſte, im Glauben vor. Indem das Individuum weiß, daß es mit dem göttlichen Geiſte erfüllt iſt, geht ihm darin ſeine Beſtimmung auf, ſich durch ſich ſelbſt (und nicht durch Andere) zur Freiheit zu erheben. Das Sittliche und Rechte galt fortan für das Göttliche. Eheloſigkeit als Abkehr von den ſittlichen Sphären ward aufgehoben. Induſtrie, Gewerbe wurden für ſittliche Mächte anerkannt. Auch das Geldverleihen, Lebendigmachen der Capitalien, das die Kirche für unſittlich gehalten. Arbeit galt nicht mehr, wie früher, für erniedrigend, vielmehr für das Wahre und Gute ſelbſt. Blinder Gehorſam wandelte ſich um in Gehorſam gegen Gewiſſen und Geſetz.

Die nächſte Folge war eine feſtere Staatenbildung, erbliche Monarchie. Die Beſtimmung des Herrſchers durch Geburt iſt hierbei,

was bei den Griechen das Orakel, ein von Willkür unabhängiges, natürliches Element. Die Dynasten und Barone mußten sich mit Staatsämtern begnügen oder wurden zu Gouverneurs der Provinzen herabgesetzt. Hiermit kamen stehende Heere, Steuern, in Spanien die Inquisition. Die Sehnsucht dieser Staaten war Vergrößerung, der Zweck ihrer Kriege Eroberung. An die Stelle des verlorenen päpstlichen Centrums der Christenheit trat die Idee eines politischen Gleichgewichts der Staaten unter einander. Mit Uebermacht bedrohen dieses Gleichgewicht zuerst Karl V., deutscher Kaiser und König von Spanien, dann Ludwig XIV. von Frankreich, Karl XII. von Schweden, aber auf die Dauer vergebens. Nun müssen Oesterreich, Ungarn, Venedig und Polen den Türken entgegentreten, die protestantischen Fürsten Deutschlands gegen den Katholicismus sich rüsten. Im dreißigjährigen Kriege übernimmt zuerst Dänemark, dann Schweden die Sache der Freiheit. Dieser Krieg endigt mit einer Ermattung der Parteien, Verwüstung und Kraftlosigkeit. Auch in England ficht die protestantische Kirche gegen die sich selbst zu Päpsten machenden Könige, wobei das fanatisirte Volk im Puritanismus unter Cromwell die Spitze der unbesiegbaren Innerlichkeit erreicht. Auch die Holländer kämpfen gegen das katholische Princip, während Belgien spanisch bleibt. Die Gilden und Schützengesellschaften, die Gewerbtreibenden, bilden die Miliz, die Seestädte rüsten Flotten und nehmen den Spaniern zum Theil ihre Colonien. In Deutschland wächst als Resultat des dreißigjährigen Krieges aus dem Princip des Protestantismus und als seine Schutzmacht Preußen hervor, welches den Kampf um seine Existenz durch Friedrich den Großen im siebenjährigen Kriege beendigt.

In der Philosophie schließt sich der Idealismus des Christenthums auf. Das Denken wird als das Element des freien Geistes zum Panier erhoben, welches die Völker versammelt. Aus ihm entwickeln sich die Grundsätze der Vernunft, nach denen Sitte, Herkommen und Staatsverfassungen fortan das Element bloßer Natürlichkeit abzustreifen haben. Die natürlichen Rechte gelten nur insoweit, als sie sich legitimiren als auf vernünftigen Grundlagen beruhend. Der reine freie Wille wird als das Innerste erkannt und als Grundlage alles Rechts behauptet. Dies ist das Princip Rousseau's. Der Mensch ist reiner Wille, als solcher frei. Der Mensch soll aber seine Freiheit, seinen Willen wollen, die Pflicht, das Recht um sein selbst willen thun,

den freien Willen als Selbstzweck ansehen. Nach Innen betrachtet heißt dieser geistige Zustand die Aufklärung. Die Gesetze des Rechts sowol als der Natur heißen die Vernunft, welche sich selbst als Thätigkeit des Allgemeinen, der Gesetzlichkeit überhaupt, erkennt. Ihr Geschäft wird daher, das unfehlbare Gesetz als ihren eigenen Inhalt in allen Dingen wiederzufinden, zu beobachten, zu erfahren. Die Vernunft erkennt sich in der Natur, überall sie selbst sich selbst, Alles wird bekannt, vertraut und durchdringlich. Aberglauben, Mysterien und Magie sinken. Die Vernunft gesteht dem sinnlichen Effekt kein Recht mehr über sich zu. Sie findet sich in allen Dingen bei sich selbst, überall zu Hause.

Die französische Revolution, ein Naturereigniß, herbeigeführt durch eingewurzelte Verdorbenheit und augenblickliche Verlegenheit einer das Volk drückenden Regierung, gab den Bestrebungen, die Wirklichkeit nach dem Gedanken zu erbauen und durch den Gedanken zu regieren, ihren Boden. Eine erhabene Rührung wie bei Sonnenaufgang, ein Enthusiasmus des Geistes entstand. Zehnten und Zinsen des Feudalrechts fielen, Freiheit der Gewerbe ward eingeführt, Zutritt zu allen Staatsämtern jedermann verstattet, das Volk kam zur Regierung. Dieser Zustand hielt sich nicht lange. Mißtrauen und Verdacht wuchsen mit den Collisionen der Subjektivitäten. Auf Gesinnung und Religion ward nicht gerechnet, abstrakte Grundsätze sollten regieren, was nicht hinreicht. Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das Höchste aufgestellt. Wer anders schien, wurde verdächtig. Es herrschten die Tugend und der Schrecken. Dies ging rasch vorüber, worauf in Napoleon wieder ein individueller Staatswille sich bildete, welcher zu herrschen wußte, im Inneren bald fertig wurde, sich einen großen Theil Europas unterwarf und liberale Einrichtungen verbreitete. Die Individualität der unterjochten Völker reagirte, aber nicht ohne selbst in sich den Keim des neuen Befreiungsprincips unvertilglich empfangen zu haben.

Die Weltgeschichte ist daher nichts, als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit. Die objektive Freiheit aber fodert die Unterwerfung des zufälligen Willens. Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht immer dieser objektiven Vernunft zu entsprechen suchen, und sich darin in der Freiheit ihres eigenen Willens wissen. Dies ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes

befreien kann, und daß das Geſchehende nicht allein von Gott kommt, ſondern Gottes Werk (die Entfaltung der abſoluten Idee) ſelber iſt.

Ausbreitung der Hegelſchen Schule.

So wie einſt die Kantiſche Philoſophie dem bunten und unzuſammenhängenden Treiben der Popularphiloſophen in Deutſchland ein wohlthätiges Ende machte, indem bald nach dem Erſcheinen der Hauptwerke Kant's alle deutſchen Univerſitäten ſich an der Verbreitung der neuen Lehre betheiligten: ſo hat die Hegelſche Philoſophie das Verdienſt, der Zerfahrenheit der mannichfaltigen naturphiloſophiſchen Schulen durch eine ſtärkere Wiederbeſinnung auf die Grundlage des Kantiſchen Gedankens ein Ende gemacht zu haben. Die erſte Epoche unſerer Philoſophie hatte ihren übereinſtimmigen Ausgangspunkt am planmäßig und ſorgfältig gelegten Grunde der Kantiſchen Kritiken, von wo aus ſie ſich, mit den Werkzeugen der Wiſſenſchaftslehre in der Hand, ſuchend und irrend ins Abenteuerliche und in die Wildniß verlor. Nachdem hierdurch der erſte planmäßig gelegte Grund unterwühlt, durchbrochen und dadurch zum ferneren Fortbau untauglich geworden war, hat der gute Geiſt dieſer Philoſophie durch Hegel ein vorläufiges neues und allgemeines Baugerüſte aufgeſchlagen, welches den Kantiſchen Grundriß in den nöthigen Punkten corrigirt und ergänzt, und obgleich es für den völligen Umfang der Wiſſenſchaftslehre nicht gänzlich ausreichend erſcheint, doch als eine bloße Nothhülfe ſeinem Zweck, die aufs Neue vereinigten Kräfte auf planmäßige und durchdachte Art der Vollendung des Werkes der Wiſſenſchaftslehre entgegen zu lenken, ſich völlig gewachſen zeigt. Die Hegelſche Methode iſt ziemlich raſch an den meiſten Univerſitäten heimiſch geworden, in Berlin, außer durch Hegel ſelbſt, durch Gans († 1839), Marheinecke († 1846), v. Hennings, Michelet, Hotho, Gabler, E. H. Schulz, Vatke, Bruno Bauer, Nauwerk, Werder, Rötſcher, Althaus u. a.; in Halle durch Hinrichs, Mußmann († 1830), Erdmann, Schaller, Ulrici, Ruge, Echtermeier; in Erlangen durch Ruſt, v. Schaden, Feuerbach; in Heidelberg durch Daub († 1836), Kapp, Röth; in Leipzig durch Göſchel, Weiße; in Königsberg durch Roſenkranz; in Bonn durch J. H. Fichte, Rothe; in Tübingen durch Strauß, Baur, C. Ph. Fiſcher, Viſcher, Schwegler, Zeller,

Reiff, Wirth; in Breslau durch Braniß und Pohl; in Göttingen durch Wendt († 1841) und Bootz; in Gießen durch Carriere, Noack; in Marburg durch Matthias († 1836), Bayrhoffer; in Kiel durch v. Berger († 1835) und Chalybäus u. ſ. w.

Zwar gewann es anfangs den Anſchein, als ſei die Verbreitung der Hegelſchen Schule in Preußen mehr die Folge einer officiellen Erhebung dieſer Lehre zur Staats- und Hofphiloſophie, vermöge deren die frei werdenden Lehrſtühle dieſes Landes conſequent und gefliſſentlich zu Leuchtern des neuen Lichts erhoben wurden. Aber der Verfolg hat die Einſeitigkeit dieſer Anſicht bewieſen. Denn nicht lange blieb die Schule in dieſer ſtagnirenden Strenge, welche ihr anfangs eigen war, befangen. Marheinecke und Daub wurden von Strauß, Hinrichs und Roſenkranz von Ruge und Feuerbach, die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik (ſeit 1827) von den Halliſchen Jahrbüchern (ſeit 1838) bekämpft, und ſo ein ſolches Leben in dieſen Körper gebracht, wie man es von Anfang nicht hätte vermuthen ſollen. Von da an war Berlin als das künſtlich gepflanzte und gewartete Centrum der Schule nicht mehr ihr wahrer Schwerpunkt. Dieſer ſenkte ſich nun vielmehr der Heimat Hegel's zu, nach Tübingen, wo, durch Strauß geweckt und angeregt, eine Fülle jugendlicher Kräfte mit reger Selbſtſtändigkeit die Fußtapfen ihres berühmten Landsmannes verfolgten. Die zweideutige und engbrüſtige Uniformität des früheren Zuſtandes der Schule wich ſofort der ungebundenſten und fröhlichſten Divergenz nach den entgegengeſetzten Seiten der Immanenz und der Transſcendenz, wie dieſelben eine Zeit lang, durch die Organe der Noackſchen (ſeit 1846) und der Fichteſchen Zeitſchrift (ſeit 1837) repräſentirt, ihren öffentlichen Converſationsſaal aufgeſchlagen hatten, bis 1848 praktiſche Volksintereſſen dieſem theoretiſchen Fervor eine Abkühlung gaben. Die Abſtoßungskraft der divergirenden Richtungen ſteigerte ſich ſo ſehr, daß die beiderſeitigen äußerſten Extreme, einerſeits Feuerbach und Max Stirner, andererſeits Weiße und J. H. Fichte, gänzlich aus dem Zuſammenhange der Kette ſprangen, während die Stammhalter der älteren Schule, Michelet, Vatke u. ſ. w., jetzt plötzlich zu Männern des Centrums geworden, vollauf zu thun bekamen, um nur in dieſem Kampfe die neutrale und zweideutige Stellung der Mitte auf eine möglichſt anſtändige Art fortſetzen zu können.

Nach Michelet (Entwicklungsgeſchichte der neueſten deutſchen Phi-

losophie S. 312 ff.) wird die äußerste Rechte der Hegelschen Schule von den sog. Pseudo-Hegelianern (Weiße, J. H. Fichte) gebildet, welche, indem sie die Hegelsche Methode auf eine freiere Weise behandeln, neben der Immanenz des göttlichen Subjekts im Menschen zugleich seine völlige Transscendenz behaupten. An sie schließt sich zunächst die gemäßigte Rechte in Göschel, Schaller, Erdmann, Gabler und Rosenkranz, welche, weil sie die Methode der älteren Schule strenger festhalten, den Ehrennamen der Denk-Philosophen dieser Seite gewinnen, während die Pseudo-Hegelianer zugleich mit Schelling in die Kategorie der Glaubens-Philosophen herabsinken. Gegenüber tritt an der äußersten Linken die Theorie, welche das Absolute nicht mehr als immanentes Subjekt, sondern nur noch als immanente Substanz auffaßt, d. h. als unbewußten Naturgrund. Diese Theorie geht in den Sensualismus über mit Feuerbach, welcher daher den Namen eines Gefühlsphilosophen dahinnehmen muß im Gegensatz zu Strauß, welcher, weil er dieselbe Theorie in der strengen Methode der älteren Schule vertheidigt, der Denkphilosoph dieser Seite ist.

Die Mitte oder das Centrum, welches als der mit Bewußtsein aufgestellte Standpunkt Hegel's selbst beschrieben wird, welchen dieser aber mehr bewußtlos eingenommen habe, ist nach Michelet's Versicherung durch ihn selbst, so wie durch Marheinecke, Vatke und Snellmann, am richtigsten festgehalten worden. Das absolute Wesen wird hier nicht als unbewußtes (als Substanz), sondern als bewußtes (als Subjekt) aufgefaßt, aber nicht in ein Jenseits verlegt, sondern in dem sich wissenden Inhalt eines jeden denkenden Individuums selbst erkannt. Das göttliche Subjekt oder Bewußtsein ist daher immanent, aber nur allen Individuen zusammengenommen, und folglich jedem einzelnen eben so sehr transscendent, nämlich insofern als die anderen Individuen ebenfalls Theile des göttlichen Bewußtseins sind. Denn indem das in allem Denken und Thun Handelnde die göttliche Persönlichkeit selbst ist, personificirt sich das göttliche Wesen in den substantiellen Inhalt eines jeden Individuums, so viel jedes von demselben an sich zu reißen vermag.

Man muß den Gegensatz etwas schärfer ins Auge fassen. Das endliche Individuum besteht aus einem physiologischen Organismus und einem an dessen Funktionen geknüpften Bewußtsein. Nach Feuerbach ist nun das Substantielle am Individuum der physiologische Or-

ganismus, nach Michelet das Bewußtſein. Die Feuerbachſche Anſicht iſt eben ſo leicht faßlich, als die Micheletſche dunkel. Denn da man das Bewußtſein zeitweiſe gänzlich vertilgen kann, z. B. durch Einſchlafen oder durch Druck auf das Gehirn, ohne daß das phyſiologiſche Leben im geringſten dadurch leidet oder abnimmt, ſo hat derjenige ſicherlich nicht nöthig, ſich zu vertheidigen, welcher den phyſiologiſchen Organismus die Subſtanz des Individuums, das Bewußtſein aber eine an dieſer Subſtanz vorkommende wandelbare Erſcheinung nennt. Dagegen wird auf den, welcher, wie Michelet, das Verhältniß umkehrt, das wandelbare Phänomen ins Abſolute verlegt, dagegen ſeine feſte phyſiologiſche Baſis vom Abſoluten abtrennt, ein nicht geringes onus probandi fallen.

Die Wiſſenſchaftslehre leiſtet ihm hierbei keinerlei Beiſtand. Denn das abſolute Ich der Wiſſenſchaftslehre iſt ein dem Raume und der Zeit zuvorgeſetzter poſtulirter Hülfsbegriff, und als ſolcher nicht zu verwechſeln mit der Denkthätigkeit meines Gehirns, welche ſowol in Beziehung auf den Raum, als die Zeit an ihren beſtimmten Ort gewieſen iſt. Der Wiſſenſchaftslehre zufolge kann der Denkthätigkeit meines Gehirns das abſolute Daſein ebenſo wenig zugeſprochen, als dem abſoluten Ich daſſelbe abgeſprochen werden. Die Wiſſenſchaftslehre fordert, daß die abſolute Subſtanz zugleich Subjekt, d. h. durch und durch ſetzende Thätigkeit oder Bewußtſein ſei. Sie fordert aber nicht, daß dieſes Poſtulat innerhalb unſerer beſchränkten Erfahrung ſofort ergreifbar ſei. Denn es bleibt dem ſpekulativen Denker, welcher ſich nicht durch Rückſichten der Immanenz eine willkürliche Grenze zieht, im Gebiete des Möglichen Raum genug, die nöthigen Hülfsbegriffe unterzubringen, ohne daß irgend eine Unbequemlichkeit für das Reich der Erfahrung daraus entſpringen kann. Wer aber es von vorn herein für unmöglich hält, daß der ſtrenge Calcul der Begriffe uns gewiſſe Punkte als nothwendig ergeben könne, welche außerhalb des Gebietes der gegenwärtigen Erfahrung fallen, der gleicht dem Geometer, welcher die Möglichkeit der zu machenden Conſtruktionen nach der Größe des gerade vor ihm liegenden Stückes Papier abmißt, oder auch den alten Aſtronomen, welche Sonne, Mond und Sterne für atmoſphäriſche Gasflammen hielten, geſtützt auf den ihnen völlig einleuchtenden Satz, daß außerhalb der Weltkugel nichts exiſtiren könne.

Man wird hierbei aber zugleich gewahr, daß der Gegenſatz zwi-

ſchen Michelet und Feuerbach ſchlechterdings nicht in der Sache, ſondern nur in der Terminologie beruhet. Man darf nur die nächſte Conſequenz aus der Theorie der Männer des Centrums ziehen, um dies einzuſehen. Dieſe Conſequenz iſt, daß nicht die ganze abſolute Subſtanz, ſondern nur ein Theil derſelben, nämlich der bewußte, abſolutes Subjekt iſt. Die Gottheit wird nicht als das ganze abſolute Weſen, ſondern nur als ein Theil deſſelben geſetzt. Der Bequemlichkeit und Kürze halber möge der unbewußte Theil des Abſoluten die Natur, der bewußte Theil deſſelben die Menſchheit heißen. So iſt es klar, daß die Männer des Centrums den Namen der Gottheit oder des Abſoluten von der Menſchheit bejahen, aber von der Natur verneinen, die Männer der Linken denſelben auch noch dazu von der Natur bejahen, während derſelbe nach ſtrengem Begriff der Wiſſenſchaftslehre auf das eine Gebiet ebenſo wenig als auf das andere eine Anwendung leidet. In der Sachlage wird aber durch ſolche Umwechſelung der Namen nicht das mindeſte verändert.

Wenn man daher von der Verſchiedenheit der Ausdrucksweiſen abſieht, ſo reducirt ſich aller wirkliche oder ſachliche Gegenſatz innerhalb der Hegelſchen Schule auf die Eine einzige Grundſpaltung der Transſcendenz und Immanenz, bei welcher es ſchlechterdings keine Mitte gibt, und welche daher weder verſöhnt, noch ausgeglichen, noch verdeckt oder gar geheilt werden, ſondern nur entweder ganz im Sinne des einen, oder ganz im Sinne des anderen Extrems endgültig zur Entſcheidung kommen kann. Denn die Wahrheit iſt nur Eine, und wer eine überkluge Mitte ausgrübelt zwiſchen Wahrheit und Irrthum, erſchwert ſich nur unnöthiger Weiſe die Umkehr.

Von dieſer höchſt realen und wirklichen Zerſpaltung der Hegelſchen Schule, mit welcher das große Schickſal unſerer Zukunft ſich zu vollſtrecken begonnen hat, muß jetzt näher die Rede ſein.

Zerſpaltung der Hegelſchen Schule.

Der Zuſtand der Welt iſt dieſer, daß wir die Exiſtenz an ſich (das autonomiſche Geſetz) zu einem bloßen Zuſtand am animaliſchen Triebleben, und dieſes wiederum zu einem bloßen Zuſtand an der Maſſe (an den Organen der Triebe) herabgeſetzt ſehen. Denn die Autonomie hat in der Welt keine Subſtantialität (abſolute Dauer)

für ſich, ſondern iſt bloße Eigenſchaft oder Zuſtand (kommend und ſchwindend) am Triebleben. Ja ſogar der Naturtrieb hat in der Welt keine Subſtantialität (abſolute Dauer) für ſich, ſondern iſt bloße Eigenſchaft oder Zuſtand (kommend und ſchwindend) an der Maſſe, welche ſich für eine Zeit lang zu ſeinem Organ geſtaltet. Wir erblicken hierin eine völlige Umkehrung aller Verhältniſſe, wie ſie an ſich ſelbſt ſind. Denn in der Welt an ſich iſt der Trieb nur ein Phänomen am abſoluten Ich, und die Maſſe nur ein Phänomen am Triebe. Es folgt hieraus, daß wir in einer völlig auf den Kopf geſtellten Welt leben. Der Hegelianer, welcher hierüber ins Klare kommt, kann nicht mehr ferner das abſolute Ich mit dem Leben der Menſchheit verwechſeln, indem jenes die abſolute Autonomie als Princip ausſpricht, dieſes hingegen ihre bloße Erſcheinung als Zuſtand am Triebleben iſt. Wer hingegen über dieſen Gegenſatz nicht ins Klare kommt, läßt das abſolute Ich in der Natur aufgehen oder ſich auflöſen, und ſetzt das Leben der Menſchheit als die höchſte Vernunft. Dann bewegt er ſich zwar inſofern in der Wahrheit, als er erkennt, daß phyſikaliſches und pſychologiſches Daſein gegen autonomiſches Daſein keine Wahrheit hat, er ſteckt aber inſofern im Irrthum feſt, als er es ſich verbirgt, daß wir in einer Welt leben, wo die höhere Wahrheit immer gegen die niedere als Accidens oder als ein kommender und ſchwindender Zuſtand zurückſinkt, anſtatt daß in der Natur der Sache der umgekehrte Fall ſtattfindet. Er verbirgt ſich alſo, daß wir die Autonomie in der Anſchauungswelt der Erfahrung niemals in ihren Urverhältniſſen, ſondern immer nur im Stande der Erniedrigung und Abhängigkeit von dem erkennen, was in Wahrheit niedriger iſt als ſie.

Das Hegelſche Syſtem kann nur dadurch auf die Dauer beſtehen, wie es iſt, daß man alle dieſe Verhältniſſe gefliſſentlich im Dunkeln läßt, und ſich vorbehält, nach Gelegenheit und Belieben bald die Maſſe als ein Accidens des Triebes, und bald wieder den Trieb als ein Accidens der Maſſe zu behandeln, bald den Trieb als ein Accidens des Selbſtbewußtſeins und bald wiederum das Selbſtbewußtſein als ein Accidens des Trieblebens zu nehmen. Sobald ſich daher aber dieſe möglichen Gegenſätze innerhalb der Schule zu entwickeln begannen, mußte nothwendig jene Scheidung in drei Theile erfolgen. Diejenigen, welche conſequent in der unteren Sphäre überall die Subſtanz der oberen, in der oberen überall nur den Zuſtand an der unteren

ſahen (wie Feuerbach), konnten, ſobald ſie ſich hierüber klar wurden, nicht länger innerhalb des Syſtems, überhaupt nicht länger im Kreiſe der idealiſtiſchen Denkweiſe verharren, und gingen daher in den Materialismus über. Diejenigen, welche conſequent in der oberen Sphäre überall die Subſtanz der unteren, in der unteren Sphäre überall nur eine Erſcheinung an der oberen erblickten (wie Weiße und Fichte d. j.), konnten, ſobald ſie ſich hierüber klar wurden, ebenfalls nicht länger innerhalb des Syſtems bleiben, weil ihnen, um die volle und ganze Conſequenz des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre zu vollziehen, eine Unterſcheidung der erſcheinenden Welt von der wirklichen Welt nöthig wurde, wie ſie das Hegelſche Syſtem nicht kannte. Das Hegelſche Syſtem zeigte ſich demnach ſo geſtaltet, daß weder für den conſequenten und ganzen Idealismus, noch für den conſequenten und ganzen Realismus ein Platz in ihm zu finden war. Daher blieben endlich nur die innerhalb deſſelben hangen, welche weder zu der einen, noch der anderen ganzen Conſequenz den Muth in ſich beſaßen, und es dafür lieber über ſich gewannen, mit dem Schaukelſyſtem, wonach bald das Bewußtſein dem Triebe, bald der Trieb dem Bewußtſein als Anhang beigegeben wird, bald der Trieb aus der Maſſe und bald die Maſſe aus dem Triebe folgt, ſich ſelbſt und andere hinzuhalten, und dadurch den thatſächlichen Beweis zu führen, daß das Hegelſche Syſtem ungeachtet ſeiner vielen und großen Verdienſte doch in ſeiner Wurzel und Anlage ein Gewächs der Unentſchiedenheit und Halbheit iſt. Daher war daſſelbe allerdings der treueſte Abdruck ſeiner Zeit, oder ſeine eigene Zeit in Gedanken gefaßt, nämlich eine Zeit der Halbheit und Verzagtheit, der Unmännlichkeit und Unentſchloſſenheit, welche die Freiheit in Worten pries, während ſie dieſelbe thatſächlich verfolgte, und welche Religion und Staat, während ſie mit beiden prahlte und groß that, thatſächlich den bloßen Familienintereſſen und Privatvortheilen aufopferte.

In dieſer Beziehung iſt der Fortſchritt, welchen die jung-Hegelſche Schule dadurch gemacht hat, daß ſie auf Seiten der Immanenz aus der zweideutigen Schwebe hinweg auf Verdeutlichung drang, höchſt anerkennungswerth. Auch muß dabei zugeſtanden werden, daß in dem durch Reibung der Immanenz an der Transſcendenz entzündeten Streit die gewiſſenhaftere Ueberzeugungstreue häufig auf Seiten der Immanenz geſtanden hat. Denn da die Transſcendenz dem theiſtiſchen

Dogma des beſtehenden Kirchenglaubens näher ſtand, ſo erklärte ſich mancher für ſie unbeſehens und aus Bequemlichkeit, oder um nicht unnöthiger Weiſe anzuſtoßen. Und ſo bewies ſich auch hier, daß Vertheidigungen, welche ſich herrſchenden Vorurtheilen accommodiren, immer ſchwach ſind, und manchmal der zu verfechtenden Sache mehr ſchaden, als nützen. Erſt dann, wenn man ſich von Seiten der Transſcendenz ebenſo wenig, als von Seiten der Immanenz ſcheuen wird, herrſchenden Vorurtheilen die Stirn zu bieten, kann der Sieg der Transſcendenz nicht mehr zweifelhaft ſein. Hierbei haben allerdings die Immanenten, welche doch einmal mit dem Syſtem des Theismus entſchloſſen gebrochen haben, es leichter, als die Transſcendenten, welche bisher den Theismus als einen natürlichen Bundesgenoſſen ehren und ſchonen zu müſſen glaubten. Dieſe Ehrerweiſung würde aber nur dann an ihrem Orte ſein, wenn ſie auf Gegenſeitigkeit beruhte, was keineswegs überall der Fall iſt. Schreiber dieſes erinnert ſich nur höchſt weniger Fälle, wo der Pantheismus von Seiten der Theiſten wäre mit Hochachtung, ja auch nur mit Schonung behandelt worden. Wo aber ohne ſolche Gegenſeitigkeit der Pantheismus dem Theismus Ehre erweiſet oder ſich ihm accommodirt, da iſt es ehrlos. Darum ſollte der transſcendente Pantheismus die Hülfe des Theismus gänzlich verſchmähen. Denn der Theismus iſt gerade ihm durch die nöthigen Accommodationen, welche er ihm auferlegt, der gefährlichſte Gegner, und es gibt kein Moralgeſetz, welches geböte, einem ehemaligen Bundesgenoſſen um den Preis der Fortdauer der Hülfe oder der großmüthigen Schonung, welche er uns bisher angedeihen ließ, Conceſſionen zu machen, welche unſeren eigenen Charakter in ein zweideutiges Licht ſtellen. Darum lieber friſchweg gebrochen.

Die Disputationen der jüngeren Hegelſchen Schule (bei Reiff, Snellmann, Noack, Planck und Genoſſen) haben ſich ganz vorzüglich darum gedrehet, aus dem Begriff, daß im Bewußtſein Subjekt-Objekt oder Einſetzung des Differenten, Differenzirung des Identiſchen gegeben ſei, herauszuklauben, ob das urſprüngliche Bewußtſein ein der Summe aller einzelnen Perſonen immanentes oder ein derſelben transſcendentes ſei. Dieſe Frage zur Entſcheidung zu bringen, reicht aber jener Begriff allein nicht hin. Sie findet ihre Entſcheidung nur auf der Baſis des Subſtanzbegriffs, wenn man dieſen Begriff, wie ſichs gehört, nach der ſtrengen Kantiſchen Regel des abſoluten Beharrens

auffaßt, wo man dann ſogleich inne wird, daß das Bewußtſein der einzelnen Perſonen, mag man nun jede für ſich, oder alle in der Geſammtheit nehmen, nicht den Namen einer Subſtanz verdient, obwol es von der Qualität der höchſten Subſtanz oder des abſolut beharrenden erſten Princips iſt. Wo aber dieſer Begriff der Subſtantialität nicht klar gefaßt iſt, da bringt alles Disputiren in den Kategorieen der Subjekt-Objektivität nichts zu Wege, als die fieberhafte Unruhe, mit welcher ſich die jüngere und lebendigere Schule Hegel's aus einer unhaltbaren Poſition raſtlos in die andere hinüberwirft.

Hegel iſt inſofern wirklich ſelbſt der Urheber des Syſtems der Immanenz zu nennen, als er das abſolute Princip nicht in den Anfang ſeiner Conſtruktionen, ſondern nur immer in ihr Ende ſtellte und damit den Proceß der Wiſſenſchaftslehre umdrehete. Sein Beſtreben war, an der Hand des Begriffs überall im Gebiete der Erfahrung zu bleiben und daſſelbe niemals zu verlaſſen. Er redete von der Religion als von einem menſchlichen Zuſtande, von den Dogmen als von Beſtimmungen des menſchlichen Bewußtſeins, was ſie jedenfalls auch ſind, und ließ das Uebrige dahingeſtellt ſein. Hier brauchte es alſo für den Schüler nur einen kleinen Schritt, um übertreibend mit forcirter Genialität zu behaupten, Theologie ſei nichts weiter, als Anthropologie, mythologiſche Verehrung menſchlicher Wünſche und Triebe.

Indem die Wiſſenſchaftslehre den Proceß mit ſeinem wirklichen Anfang (dem abſoluten oder vollendeten Ich) beginnt, faßt ſie in dieſem Anfang zugleich mit ſicherer Handhabe das Ziel des Proceſſes. Hegel hingegen bleibt überall im Proceß ſtecken und gelangt ebenſo wenig zur wahren Zielſetzung, als zur Setzung des wahren Anfangs. Hegel hat daher die völlige Immanenz, den ruheloſen Proceß ohne Anfang und Ende, in ſeinem Syſtem praktiſch ausgeführt, wenn auch noch nicht theoretiſch behauptet. Die theoretiſche Behauptung konnte natürlich ſpäter nicht ausbleiben. Sie war nur eine gezogene Conſequenz, eine ausgeſprochene Apoſiopeſe.

Reiff: Das Syſtem der Willensbeſtimmungen, 1842.

Snellmann: Verſuch einer ſpeculativen Entwicklung der Idee der Perſönlichkeit. Tübingen 1841.

Noack: Die ſpeculative Religionswiſſenſchaft. Darmſtadt 1847. Mythologie und Offenbarung. Zwei Theile. 1846.

Michelet: Die Epiphanieen der ewigen Persönlichkeit des Geistes, 1844.

K. Ch. Planck: Die Weltalter. System des reinen Realismus. Zwei Theile. 1850—51.

Schwarz: Das Wesen der Religion. Zwei Theile. 1847.

Die Hegelschen Materialisten.

Feuerbach.

Man ist Feuerbach und Genossen die anerkennende Rechtfertigung schuldig, daß sie es erkannt haben, daß das bewußte Ich im Zustande der Erscheinung nicht Substanz sei, sondern daß diese ethische Realität im Zustande der Erscheinung nur die Rolle eines Zustandes am Triebe spiele. Wer nun diesen Zustand, worin wir sind, mit Kant für bloße Erscheinung hält, den kann natürlich die falsche Stellung der höchsten Substanz innerhalb der Erscheinung nicht irre machen. Das, was in Wahrheit Substanz ist, erscheint in diesem Leben nicht als Substanz, sondern als bloßer Zustand an Erscheinungen, während zugleich ein Etwas, das bloße Erscheinung ist, als Substanz oder Realität fälschlich erblickt wird. Aber diese Entwicklung des Räthsels hat nur Sinn für denjenigen Hegelianer, welcher das höchste Gut in einen transscendenten Zustand, nicht aber für den, welcher dasselbe in ein bloßes zukünftiges Paradies auf Erden verlegt. Denn da der letztere den irdischen Zustand nicht mehr für bloße Erscheinung, sondern für die absolute Realität selbst hält, so kann er auch für Substanz nur das halten, was im erscheinenden Zustande als solche erscheint. Dieses aber ist nicht die Autonomie, sondern der Naturtrieb, an welchem die Autonomie nur als vorübergehender, kommender und schwindender Zustand erscheint. Sobald der Hegelianer, welcher das höchste Gut auf Erden sucht, also der Hegelianer der Immanenz, dies einsieht, ist er gezwungen, den Feuerbachschen Weg zu gehen, welcher aus dem Idealismus in einen psychologischen Realismus des Naturtriebes hinüberführt. Denn nicht die Autonomie, sondern der dunkle Trieb, ist im psychologischen d. h. im erscheinenden Dasein das absolut Beharrende oder Substantielle.

Feuerbach hat das Verdienſt, die unentſchiedene Stellung der Immanenz in der Hegelſchen Schule zur Entſcheidung gebracht zu haben, indem er ausgeſprochen hat, daß im Reiche der Immanenz die Autonomie nicht das Subſtantielle iſt. Seit dieſer Beweis vorliegt, hat der Anhänger der Immanenz innerhalb des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre keine bleibende Stätte mehr, ſondern ſieht ſich genöthigt, vom idealiſtiſchen auf den pſychologiſchen Standpunkt des Realismus hinabzuſteigen. Sobald es aber erkannt iſt, daß der Idealismus ſich nicht mit dem Standpunkt der Immanenz, ſondern nur mit dem der Transſcendenz verträgt, erſcheint ein Syſtem, wie das Hegelſche, welches beide Standpunkte als gleichmäßig erlaubte frei läßt, mit einer Zweideutigkeit behaftet, welche neue Bearbeitungen des idealiſtiſchen Pantheismus im Sinne der Transſcendenz gebieteriſch von der Zukunft fordert. Dieſen Stand der Sache zur unumgänglichen Erkenntniß und Empfindung gebracht zu haben, iſt Feuerbach's Verdienſt.

Feuerbach lobt es an Hegel, daß derſelbe den Standpunkt der Immanenz zuläßt, tadelt aber an ihm, daß er ihn nicht in ſeiner völligen Conſequenz zuläßt, was Hegel nicht kann, weil er Idealiſt iſt. Hegel als Philoſoph des Dieſſeits vollzieht die Negation der Theologie, aber ſelbſt erſt auf dem Boden der Theologie; die Negation tritt hier ſelbſt wieder als eine neue Theologie auf, das iſt der Fehler. Hegel gibt es zu, daß nicht der nackte oder abſtrakte, ſondern nur der concrete, der ins Sein übergetretene Begriff es iſt, welcher die Natur des Wirklichen an ſich trägt. Und doch wird hiermit in Widerſpruch bei Hegel von vorn herein der Begriff, d. h. das Weſen des Denkens als das abſolute, allein wahre Weſen vorausgeſetzt, und damit das Reale oder Wirkliche nur als das weſentliche und nothwendige Adjektivum des Begriffs anerkannt. Hegel iſt alſo Realiſt, aber pur idealiſtiſcher oder abſtrakter Realiſt, Realiſt in der Abſtraktion von aller Realität. Er negirt das abſtrakte Denken, aber ſelbſt nur wieder im abſtrakten Denken, ſo daß die Negation der Abſtraktion ſelbſt nur wieder eine Abſtraktion iſt. Hegel will das Ding ſelbſt ergreifen, aber im Gedanken des Dinges; außer dem Denken ſein, aber im Denken ſelbſt.

Die Idee iſt nach Hegel zunächſt nur abſtrakt, nur im Elemente des Denkens. Sie realiſirt ſich durch Aeußerung, Offenbarung, Verſinnlichung. Aber warum verſinnlicht ſich denn die Idee? Warum iſt

ſie nicht wahr, wenn ſie nicht real, d. i. ſinnlich iſt? Wird denn nicht dadurch ihre Wahrheit von der Sinnlichkeit abhängig gemacht? nicht dem Sinnlichen für ſich ſelbſt, abgeſehen davon, daß es die Realität der Idee, Bedeutung und Werth eingeräumt? Wenn die Sinnlichkeit für ſich ſelbſt nichts iſt, wozu bedarf derſelben die Idee? Der Gedanke bewährt ſich durch die Sinnlichkeit; wie wäre dies möglich, wenn ſie nicht unbewußt für Wahrheit gölte? Gleichwol wird die Sinnlichkeit nur zu einem Attribut der Idee gemacht, was aber ein Widerſpruch iſt; denn ſie iſt nur Attribut, und doch gibt ſie erſt dem Gedanken Wahrheit, iſt alſo zugleich Hauptſache und Nebenſache, zugleich Weſen und Accidens. Von dieſem Widerſpruch erlöſen wir uns nur, wenn wir das Reale, das Sinnliche, zum Subjekt ſeiner ſelbſt machen, wenn wir demſelben abſolut ſelbſtſtändige, göttliche, primitive, nicht erſt von der Idee abgeleitete Bedeutung geben.

Das Wirkliche in ſeiner Wirklichkeit oder als Wirkliches iſt daher das Wirkliche als Objekt des Sinnes, iſt das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit ſind identiſch. Nur ein ſinnliches Weſen iſt ein wahres, ein wirkliches Weſen, nur die Sinnlichkeit Wahrheit und Wirklichkeit. Der Mangel an ſinnlicher Exiſtenz läßt auf den Mangel an Exiſtenz überhaupt ſchließen. Nur das einzige Sinnliche, und dies allein, hat Realität, auch die Natur iſt bloß ein abſtraktes Wort zur Bezeichnung der einzelnen ſinnlichen Dinge, keineswegs ein allgemeines Weſen, Geſetz oder ſich exemplificirendes Allgemeine. Da Gott kein ſinnliches Weſen ſein kann, ſo iſt er überhaupt nicht. Das Ich iſt lebendige, ſinnlich empfindende Perſon, der ſich ſelbſt fühlende, ſeiner ſelbſt bewußte Leib. Der Leib iſt gleichſam das porös gewordene Ich.

Wir fühlen durch den Sinn aber nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleiſch und Knochen, wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Weſens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauſchen des Waſſers und das Säuſeln der Blätter, ſondern auch die ſeelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir ſehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengeſpenſter, wir blicken auch in den Blick des Menſchen. Nicht nur Aeußerliches alſo — auch Innerliches, nicht nur Fleiſch — auch Geiſt, nicht nur das Ding — auch das Ich iſt Gegenſtand der Sinne. Alles iſt darum ſinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, doch

mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philoſophen. Alle unſere Ideen entſpringen darum auch aus den Sinnen.

Theologie und Idealismus gelten Feuerbach für eins und daſſelbe. Sie bilden den vollkommnen Gegenſatz zum Leben, zum Sein und zur Wirklichkeit. Die idealiſtiſche Philoſophie hat gar keine Vorſtellung vom Sein, ſondern nur von dem Gedanken des Seins; das wirkliche Sein kommt in der abſoluten Philoſophie nicht vor, ſondern nur ſein Begriff. Darum iſt ihr das Sein gleich dem Nichtſein, beides nichts als Gedanken. Das Sein iſt aber die Grenze des Denkens.

Das Einzelne gehört dem Sein, das Allgemeine dem Denken. Bei Hegel fließt „Dieſes" mit „Dieſem" ununterſcheidbar für den Gedanken zuſammen, nicht ſo in der Wirklichkeit. Dieſes Weib z. B. iſt mein Weib, dieſes Haus mein Haus, obgleich jeder von ſeinem Hauſe und ſeinem Weibe, wie ich, ſagt: dieſes Haus, dieſes Weib. Die Gleichgültigkeit und Unterſchiedloſigkeit des logiſchen „Dieſen" wird hier alſo durch den Rechtsſinn unterbrochen. Würden wir das logiſche „Dieſe" im Naturrecht gelten laſſen, ſo kämen wir direkt auf die Güter- und Weibergemeinſchaft, wo kein Unterſchied iſt zwiſchen dieſer und jener, Jeder Jede hat.

Das Wort iſt allgemein, die Sache immer eine einzelne. So wenig das Wort die Sache iſt, ſo wenig iſt das gedachte Sein das wirkliche. Die Frage vom Sein iſt keine theoretiſche, ſondern eine praktiſche Frage, eine Frage, bei der unſer Sein betheiligt iſt, eine Frage auf Tod und Leben. Ich verdanke meine Exiſtenz niemals dem ſprachlichen oder logiſchen Brot, dem Brot in abstracto, ſondern immer nur dieſem Brot, dem Unſagbaren. Das Sein, gegründet auf lauter ſolche Unſagbarkeiten, iſt darum ſelbſt etwas Unſagbares. Wo die Worte aufhören, da fängt erſt das Leben an, erſchließt ſich erſt das Geheimniß des Seins.

Ludwig Feuerbach, Grundſätze der Philoſophie der Zukunft. Zürich und Winterthur 1843.

Feuerbach iſt der wahre philoſophiſche Taſchenſpieler. Dadurch, daß er Hegeln an ſeiner ſchwachen und treuloſen Seite einfach und derb beim Wort nimmt, zerrt er ihn in einen Sumpf. Die Strafe

iſt grauſam, aber wohl verdient. Hegel plattete die intuitiven Anſchauungen der Wiſſenſchaftslehre zu discurſiven Begriffen ab und gab dadurch Feuerbachen die willkommne Handhabe, ihn als einen gemeinen ſcholaſtiſchen Scotiſten zu behandeln. Weiter aber, als dieſe etwas plumpe Neckerei, kommt auch bei der Sache nichts heraus. Denn Feuerbach denkt ebenſo wenig daran, mit ſeinem hier zur Schau geſtellten Senſualismus Ernſt zu machen, ſonſt käme er auf den Standpunkt von Jacobi und Fries, was er nicht will. Dieſe metaphyſiſche Unentſchiedenheit und Farbloſigkeit iſt es, die noch einzig den Zuſammenhang unterhält zwiſchen Feuerbach und der Hegelſchen Schule, deren haltungsloſes, dialektiſches Schwebeln und Schwanken zwiſchen unvereinbaren Principien ſich gerade in der Perſon Feuerbach's auf ſeinen ſchwindlichten Culminationspunkt emporgeſchraubt ſieht. Auf dieſer Seite liegt die Unentſchiedenheit und Halbheit. Wer nun das Entſchiedene und Ganze will, dem iſt hierdurch genau die Richtung vorgezeichnet. Und hierin eben beſteht das nicht hoch genug zu ſchätzende Verdienſt Feuerbach's.

Dies iſt die eine Seite dieſes wichtigen Verhältniſſes. Die andere Seite iſt die, daß das allmälige Abſinken der Hegelſchen Schule aus Transſcendenz in Immanenz zugleich in der Theologie bemerkbar geworden iſt als ein Abſinken des Hegelſchen Rationalismus durch den Straußiſchen in den Feuerbachiſchen. Die Verklärung und Affirmation des chriſtlichen Dogmas durch Hegel begann einen dialektiſchen Proceß, in welchem zunächſt das Chriſtenthum aus ſeiner dem philoſophiſchen Begriff als ebenbürtig geſetzten Stellung auf das mythiſche Niveau des Heidenthums herabgedrückt, dann aber, indem ſich der ſpeculative Begriff mehr und mehr des helleniſchen Heidenthums annahm, noch tief unter das Niveau des letzteren hinabgeſtoßen wurde. Hier ſieht man jedoch die Vollendung des negirenden Proceſſes nicht mehr an den Namen Feuerbach geknüpft, indem vielmehr Bruno Bauer und Daumer es ſind, denen er den Lorbeer hat abtreten müſſen.

Hegel erkannte noch gleich Kant und Fichte im chriſtlichen Grunddogma den philoſophiſchen Begriff ſelbſt, obgleich in der Weiſe der Vorſtellung ausgedrückt. „Die Philoſophie" ſind ſeine Worte „erleidet eher den Vorwurf, zu viel von den Kirchenlehren in ſich zu haben: auch iſt es gewiß richtig, daß die Philoſophie unendlich mehr enthält, als die neuere oberflächliche Theologie. Die Wiederherſtellung

der ächten Kirchenlehre muß von der Philoſophie ausgehen." (Vorleſungen über die Philoſophie der Religion S. 10.) Strauß begann zuerſt dieſe Identität des Inhalts von Chriſtenthum und Philoſophie zu leugnen, indem die der Religion als ſolcher weſentliche Form der Vorſtellung oder des Gemüths und der Phantaſie auch den Inhalt nothwendig zu einem unvollkommneren mache, als der durch reine Vernunft hervorgebrachte philoſophiſche Inhalt ſei. Indeß gab Strauß hierbei noch immer zu, daß es derſelbe Trieb nach Wahrheit und Selbſterkenntniß geweſen ſei, welcher die Vernunft einerſeits im philoſophiſchen Denkproceß, andererſeits ahnungsvoll durch die aufſteigende Reihe der Religionen zu immer größerer Annäherung an die Wahrheit geleitet habe. Das Chriſtenthum erſcheint bei Strauß noch immer als der nothwendige und rechtmäßige Durchgangspunkt in der Geſchichte der Menſchheit, als ein entſchiedener Fortſchritt gegen die hebräiſche, griechiſche und übrige heidniſche Weltanſchauungen, welcher aber freilich ſeine Aufgabe bereits erfüllt, und in Zukunft der Offenbarung des ſein ſelbſt bewußten Menſchengeiſtes Platz zu machen hat. (Strauß chriſtl. Glaubenslehre in ihrer geſchichtl. Entwicklung, 1840. Leben Jeſu, 1835.)

Nach Feuerbach iſt die Religion überhaupt die Entzweiung des Menſchen mit ſich ſelbſt, dadurch daß er ſich darin fälſchlich Gott als ein ihm entgegengeſetztes Weſen gegenüber ſtellt. Die Religion iſt das Verhalten des Menſchen zu ſeinem eigenen Weſen, nicht als dem ſeinigen, ſondern als einem andern, aparten, von ihm unterſchiedenen, ja entgegengeſetzten. Dieſe Täuſchung iſt in ihrer Unmittelbarkeit die unheilſchwangere Quelle des religiöſen Fanatismus, der blutigen Menſchenopfer, aller Gräuel der Religionsgeſchichte, in ihrer reflektirten Geſtalt als Theologie die unerſchöpfliche Fundgrube von Lügen, Täuſchungen, Blendwerken, Widerſprüchen und Schismen. Auch kann man das Chriſtenthum keinen durch die Menſchheit gemachten Fortſchritt gegen das Heidenthum nennen, ſondern beide bilden nur entgegengeſetzte Richtungen des allgemeinen Irrthums, indem im Heidenthum das Individuum der Gattung, im Chriſtenthum die Gattung dem Individuum aufgeopfert wird. Bei den Heiden ſchwelgt die ſchöpferiſche Phantaſie, unbekümmert um die Noth des Herzens, im Genuß irdiſcher Pracht und Herrlichkeit, im Chriſtenthum ſteigt ſie in die Wohnung der Armuth und demüthigt ſich unter die Herrſchaft des

Herzens. So bringt ſie dort die unerfüllten Wünſche eines ausſchweifenden Gemüths, hier die Bedürfniſſe eines kranken Herzens in Geſtalt hohler, für real gehaltener Phantome zum Vorſchein. Aller Offenbarungsglaube aber erſtickt den moraliſchen Geſchmack, die Aeſthetik der Tugend, er vergiftet und tödtet das Wahrheitsgefühl. Alle Geſinnungen, welche dem Leben, dem Menſchen zugewandt werden ſollten, alle beſten Kräfte vergeudet der Menſch an dieſe ſeine Phantome. Die Religion ſaugt der Moral die beſten Kräfte aus, indem ſie den Menſchen nur das äußerliche Thun, aber die wahre ſeelenvolle Geſinnung, das Herz nur allein ihren Phantomen weiht. Darum iſt das Traumleben der Schlüſſel zu den Geheimniſſen der Religion, denn der religiöſe Glaube iſt der Traum mit offenen Augen, der Traum des wachen Bewußtſeins. (Feuerbach, Das Weſen des Chriſtenthums, 1841.)

Bruno Bauer hält die Religion, insbeſondere die der Evangelien, für diejenige Zerſpaltung des Selbſtbewußtſeins, in welcher die eigene Beſtimmtheit deſſelben ihm als eine von ihm verſchiedene Macht gegenübertritt. Dieſer Vampyr hat Saft und Kraft, Blut und Leben der Menſchheit gefährdet; Natur und Kunſt, Familie, Volk und Staat wurden aufgeſaugt, und auf den Trümmern der untergegangenen Welt blieb das ausgemergelte Ich ſich ſelbſt als die einzige Welt übrig. Durch ſolche Reflexionen fängt bei Bauer das Chriſtenthum an, an Werth noch unter das Heidenthum herabzuſinken. Denn in dem jüdiſchen Volksleben und religiöſen Bewußtſein war nicht nur Natur und Kunſt bereits ſchon erwürgt, ſondern auch der Volksgeiſt bereits mit dem Gedanken einer höheren Allgemeinheit in Widerſpruch getreten. Vollends iſt der evangeliſche Chriſtus, als eine wirkliche geſchichtliche Erzählung gedacht, eine Erſcheinung, vor welcher der Menſchheit grauen müßte, welche nur Schrecken und Entſetzen einflößen könnte, und der Charakter ſeiner Perſönlichkeit (wenn anders ein Mann ſeines Namens exiſtirt hat) iſt nur dadurch zu retten, daß dieſes Bild nicht auf ihn bezogen wird. Strauß wird als ein im Nebel ſeiner myſtiſchen Traditionshypotheſe Herumirrender abgefertigt. (Bruno Bauer, Kritik der evangeliſchen Geſchichte der Synoptiker und des Johannes, 1841—42.)

Daumer bezeichnet das Chriſtenthum als Religion des Geiſtes. Die Natur, das reale Sein und Leben der Dinge, wird von ihr als

ein abſolut nicht ſein Sollendes beſtimmt, und unter dem Namen: Fleiſch, Welt, Sünde, Teufel, aufs leidenſchaftlichſte verklagt, verdammt und bekämpft. Hierdurch wird alles Objektive, natürlich Wahre und Wirkliche principiell aufgehoben und in ſein Gegentheil verkehrt, die abſolute Subjektivität, abſolute Verrücktheit und Unvernunft geſetzt, die iſolirteſte menſchliche Ichheit und Beſonderheit bejahet und vergöttert, der ganze Menſch und die ganze Welt als ein leibliches und lebendiges Sein verneint. Dies iſt der Geiſt, die Zurückziehung in die finſtere, leere, nur von hohlen Traumgeſtalten erfüllte Tiefe der Innerlichkeit, das Negativſte, Feindſeligſte, Zerriſſenſte und Zerrüttendſte, ſomit Böſeſte, was ſich denken läßt, das fürchterliche Princip der Negation und Abſtraktion. Aus dieſem Princip fließen alle Fanatismen und Gräuel, welche die Geſchichte des Chriſtenthums beflecken, als ſeine wahre, charakteriſtiſche, nothwendige und unvermeidliche Entwicklung. Dieſelbe abſolute Negation alles natürlich Menſchlichen und Weltlichen tritt uns ſchon in alter Zeit als der Moloch der phöniziſchen Völkerſchaften entgegen mit ſeinen Menſchenopfern, welche einſt auch Iſrael brachte. Denn der uralte Feuer- und Molochdienſt war die urſprüngliche urväterliche Religion des hebräiſchen Volks. Sein Jehovah war urſprünglich nichts anderes, als jener furchtbare Gott des Feuers und des Verderbens, nur unter anderm Namen, und die Menſchenopfer, welche die Hebräer dem Moloch darbrachten, galten keinem fremden, ſondern dem eigenen Gott. Im Laufe der Zeit milderte ſich dieſer Dienſt, wie bei anderen Völkern; Iſrael folgte dem allgemeinen Umſchwung der Dinge. Aber es blieb unter den Juden fortwährend eine Partei, welche noch hartnäckig an jenem uralten Cultus hielt, ihn vor Verfälſchung durch fremdartige humaniſtiſche Anſichten zu bewahren, und, nachdem er von einer glänzend ſich erhebenden Cultur in machtloſe Partikularität zurückgedrängt war, wieder in weltumwälzenden und weltbeherrſchenden Schwung zu bringen ſuchte. Es war dies die Partei, welche zur Zeit des Auftretens Chriſti aus ihrem Dunkel hervortrat, die Partei des ſogenannten Chriſtenthums. Wirklich gelang es dieſer uralten Barbarei, die von den Griechen begründete Weltbildung durch ihren molochiſtiſchen Myſticismus und Jeſuitismus allmälig und liſtig zu unterwühlen und zu untergraben, und an ihre Stelle jenes Zeitalter der drückendſten und grauſamſten Prieſterherrſchaft und der äußerſten Verwilderung aller menſchlichen

Zuſtände zu ſetzen, welches wir das Mittelalter nennen. (Daumer, Geheimniſſe des chriſtlichen Alterthums, 1847.)

Halliſche Jahrbücher für deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt, geſtiftet von Ruge und Echtermeier 1838, fortgeſetzt als Deutſche Jahrbücher für Wiſſenſchaft und Kunſt von Ruge, 1840—43.

A. Ruge geſammelte Schriften. Vier Theile 1846 ff. Die Akademie, philoſ. Taſchenbuch, 1848. Anekdota zur neueſten deutſchen Philoſophie und Publiciſtik, von Bruno Bauer, L. Feuerbach u. ſ. w., herausgegeben von A. Ruge, 1843.

Strauß: Zwei friedliche Blätter, 1839. Das Weſen des Chriſtenthums, 1841. Der Romantiker auf dem Throne der Cäſaren, 1847. Der politiſche und theologiſche Liberalismus, 1848.

(Feuerbach) Gedanken über Tod und Unſterblichkeit. Nürnberg 1830. L. Feuerbach's ſämmtliche Werke in acht Bänden. Leipzig 1851.

Fr. Richter: Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wiſſenſchaftliche Kritik aus dem Standpunkte der Religion, 1833.

Max Stirner: Der Einzige und ſein Eigenthum, 1845.

Fr. v. Sallet: Die Atheiſten und Gottloſen unſerer Zeit. Leipzig 1844.

Die Triarier Dav. Strauß, Ludw. Feuerbach und Arnold Ruge, und ihr Kampf für die moderne Geiſtesfreiheit. Von einem Epigonen. Kaſſel 1852.

Reſultat dieſer Bewegungen für die Kirche.

In der unbeſieglichen Neigung der Neuzeit zum Materialismus, welche ſogar mitten aus dem Schooße des Idealismus ſich hervordrängt, und nun, nachdem ſie durch Hegel vorbereitet worden, in der Philoſophie ganz vorzüglich durch Feuerbach vertreten wird, liegt die ſichere Garantie eines Fortbeſtandes der poſitiven Religionsformen. Denn die Ahnung des Göttlichen, welche der Menſchheit unter allen Umſtänden und bei allen Wendungen des Verſtandes unverloren bleibt, findet bei vorherrſchender materialiſtiſcher Denkart keine Anknüpfung an das Reich der Erfahrung, und wird dadurch gezwungen, ſich nach Art der Mythologie mit dogmatiſchen Machtſprüchen in Weiſe außerordentlicher und der Erfahrung und Vernunft Hohn ſprechender Offenbarungen Bahn zu brechen, während bei der idealiſtiſchen Denkart im rigoroſen Sinn, nämlich beim transſcendenten Pantheismus, alle

Offenbarung ſogleich nur als ein Organ erſcheint, deſſen Beſtimmung keine andere ſein konnte, als das wahre Licht der ethiſchen Vernunft vorzubereiten, bei deſſen Erſcheinen ſie ſich, als Licht von ſeinem Licht, ſogleich in daſſelbe abſorbirt. Die Maſchinerie des Fortſchritts der Menſchheit iſt hierbei folgende: Je mehr im Pantheismus die Immanenz ſteigt, deſto mehr wird die Ahnung der Menſchheit von der Philoſophie ab und den Offenbarungen, damit aber zugleich einer Zerſplitterung der Religionen zugewieſen. Denn auf dem Felde der poſitiven Offenbarungen gibt es keine Einheit, ſondern nur Vielheit der Religionen, Chriſtenthum, Judenthum, Islam, Buddhismus u. ſ. f. Je mehr hingegen im Pantheismus die Transſcendenz ſteigt, deſto mehr wird die religiöſe Ahnung der Menſchheit an die Philoſophie ſelbſt gewieſen und dadurch eine Einigung und ein Bündniß aller poſitiven Religionsſyſteme ohne Ausnahme in Ausſicht geſtellt. Denn in dem Ziele, um deſſentwillen ſie alle ohne Ausnahme allein da ſind, haben auch eben darum alle poſitiven Religionsſyſteme ihre nothwendige Einheit und ihr von der Natur vorgeſchriebenes Bündniß.

Eine Verdrängung der poſitiven Religionsſyſteme durch die philoſophiſche Erkenntniß würde dann nicht allein denkbar, ſondern ſogar zur nothwendigen Anforderung werden, wenn die in der Wiſſenſchaftslehre gefundene Wahrheit des transſcendenten Pantheismus ſich dem populären, d. h. dem vorwiſſenſchaftlichen Bewußtſein auf eine ſichere Art verdeutlichen ließe. Dies aber iſt ſchlechterdings nicht möglich. Denn es verhält ſich mit dem transſcendenten Pantheismus nicht ſo, wie mit den Rechnungen der Aſtronomie, wo die Reſultate, daß die Erde kugelförmig iſt, ſich um ihre Axe dreht, als ein Planet nebſt den übrigen um die Sonne läuft u. ſ. f., auch dem mittheilbar ſind, welcher nicht im Stande iſt, oder welcher die Mühe ſcheut, die aſtronomiſchen Rechnungen, auf denen dieſe Reſultate beruhen, zu erlernen: ſondern vielmehr wie mit dem Differentialcalcul, von welchem ſich Niemandem auch nur irgend ein faßbarer Begriff beibringen läßt, ohne ihn zugleich in die Rechnungsart ſelbſt einzuführen. Die Wiſſenſchaftslehre gehört zu denjenigen wiſſenſchaftlichen Erzeugniſſen, bei denen ſich das Reſultat von der Methode nicht ſondern läßt, weil ſie ganz und gar ſelbſt Methode des Denkens ſind, das Reſultat ſich folglich gar nicht anders mittheilen läßt, als nur durch die Mittheilung der Methode ſelbſt.

Wenn daher die Frage, ob Immanenz, ob Transſcendenz, im Sinne des vorwiſſenſchaftlichen Bewußtſeins aufgeworfen wird, ſo bekommt ſie plötzlich eine ganz andere Bedeutung, als diejenige iſt, welche man im Sinne der Wiſſenſchaft mit ihr zu verbinden hat. Sie wird nämlich nun zu gar nichts weiter als zu einer einfachen zu treffenden Wahl zwiſchen Materialismus und Mythologie. In dieſem vorwiſſenſchaftlichen Sinne gefaßt, iſt das unſere Zeit bewegende Problem der Immanenz oder Transſcendenz ein ſolches, von welchem es gar keine Auflöſung gibt. Da nämlich das vorwiſſenſchaftliche Bewußtſein zur Auffaſſung des wahren Thatbeſtandes aus ſich ſelbſt unfähig iſt, ſo bleibt ihm nichts übrig, als die Alternative von zwei gleich falſchen Annahmen. Das durch die Wiſſenſchaftslehre feſtgeſtellte Verhältniß zwiſchen der abſoluten Wahrheit und der relativen Erſcheinungswelt iſt das eines reinen Statteinander, ein Verhältniß, welches der mit den Werkzeugen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft noch unbekannte Verſtand zu faſſen ſchlechterdings unfähig iſt. Ihm bleiben daher nur immer zwei Wege übrig, das Ergebniß der Wiſſenſchaft ſich in die Faſſungskraft ſeines Vorſtellungskreiſes zu überſetzen. Der erſte iſt der mythologiſche Weg, ſich jenes Statteinander in ein Uebereinander zu überſetzen, wodurch dann die Syſteme des Theismus entſpringen, welche ebenſo mannichfaltig ſind, als die Wege der Willkür, welche eine ſich ſelbſt überlaſſene Phantaſie hier einſchlagen kann. (Monotheismus, Ditheismus, Tritheismus bis Polytheismus. Ferner mit einer untergeordneten Engelwelt, oder ohne dieſelbe. Sodann mit Annahme böſer Geiſter, oder ohne dieſe Annahme u. ſ. w.) Der zweite iſt der materialiſtiſche Weg, welchen er einzuſchlagen ſich gezwungen ſieht, ſobald er in den mythologiſchen Syſtemen des Theismus die Dichtungen erkennt, welche ſie wirklich ſind. Die Folge iſt dann, daß die Welt der Erſcheinungen, auf welche er ſich reducirt ſieht, ihm zum abſoluten Weſen ſelbſt wird, weil außerhalb der Erſcheinungswelt (im ſogenannten Himmel) der Raum für daſſelbe abgeſchnitten iſt, und um den Gedanken einer abſoluten Exiſtenz anſtatt der unwahren Erſcheinungswelt zu vollziehen, ihm die Mittel fehlen. Daher iſt denn der Streit zwiſchen Transſcendenz und Immanenz auf dem Felde des vorwiſſenſchaftlichen Bewußtſeins ſchlechthin unauflöslich, weil beide Glieder des Gegenſatzes, ſo wie er hier allein verſtanden werden kann, gleich falſch ſind, und es doch auch zwiſchen ihnen auf dieſem Felde

des Verständnisses keine dritte in der Mitte liegende Möglichkeit gibt. Die Wahrheit ist aber die, daß der ganze Standpunkt und Vorstellungskreis des vorwissenschaftlichen Vorstellens ein falscher ist, welcher, sobald der Standpunkt der Wahrheit eintritt, verschwindet. Denn der Begriff des wirklichen Absoluten ist, daß es das nicht nur sein Sollende, sondern auch ganz allein wirklich, sowol diesseits, als jenseits Seiende ist, während uns freilich ein ganz Anderes, nämlich die s. g. Materie, zu sein scheint, welches aber nur scheint und nicht ist. Weil nun der vorwissenschaftliche Standpunkt und Vorstellungskreis eben darin besteht, das im Diesseits Erscheinende auch zugleich für das darin Wirkliche zu halten, ähnlich wie der Vogel sein Bild im Spiegel für einen zweiten Vogel hält, ohne jemals hinter den Irrthum zu kommen: so kann es für diesen Standpunkt niemals einen anderen Weg geben, sich aus dem Irrthum des Materialismus zu erheben, als den entgegengesetzten Irrthum der Mythologie.

Zurückgang auf die ältere Fichtische Schule.

Da die Hegelsche Schule allmälig auf dem Gebiete der Identitätsphilosophie zu einer gewissen Alleinherrschaft gelangte, so fingen damit die innerhalb der Identitätslehre möglichen Gegensätze sich innerhalb ihrer zu entfalten an, unter denen der Hauptgegensatz der des immanenten und des transscendenten Pantheismus ist. Da nun aber das Hegelsche System von Anfang an zum mindesten eine überwiegende Vorliebe für den Standpunkt der Immanenz zu erkennen gab, so war eine rigorose Entwicklung des transscendenten Standpunkts innerhalb dieses Systems fast einer Zersprengung desselben gleich, und die Urheber dieses Standpunkts, wie Weiße und J. H. Fichte, werden deshalb auch von Michelet in seiner Kritik der Hegelschen Schule (Vorles. über Geschichte der Philosophie seit Kant, 1843) als Pseudo-Hegelianer bezeichnet. Das Erscheinen dieser Pseudo-Hegelianer war das Unbequemste, was dem Hegelschen System begegnen konnte. Denn es bewies, daß dasselbe nicht für alle entwickelbaren Stellungen der Identitätsphilosophie den gehörigen Raum in sich zuläßt, oder daß es, wie oben von uns ist nachgewiesen worden, die ganze Mannslänge der Wissenschaftslehre um einen Zoll verkürzt in sich enthält.

Die Tendenz aus dem Hegelschen System in die Wissenschafts-

lehre zurück ist eine höchst berechtigte und nothwendige. Die bei Hegel eingetretene Verkürzung der Methode der Wissenschaftslehre hat zu wesentlichen Verstößen Veranlassung gegeben. Wenn z. B. Hegel in der Natur einen Raum setzt, ehe Licht gegeben ist, verstößt er gegen die Principien der Wissenschaftslehre, indem Raum nichts ist, als ein Phänomen am Triebe, zunächst also am Lichte, da dies das erste Auftreten des Triebes in der Natur ist. Oder wenn Hegel in der Logik die Bildung der objektiven Begriffe nach dem Schema der subjektiven Begriffbildung abmißt, so ist dies ein ebenso sehr gegen die Principien der Wissenschaftslehre anstoßendes Verfahren. Denn der subjektive Substanzbegriff ist zufolge der Wissenschaftslehre ein bloßes Figment des Verstandes, welches keinen anderen Werth hat, als die Punkte in der Erscheinung zu fixiren, an denen objektive Begriffe (Strebungen oder Naturtriebe des Ich) zur Thätigkeit kommen. Die Construktion des werdenden Triebes abhängig zu machen von der Construktion des subjektiven Wesenbegriffs, heißt den wirklichen Gegenstand abhängig machen von seinem Bilde im Spiegel unseres Bewußtseins. In dieser Beziehung geht der neue Fichtianismus Hand in Hand mit Herbart, welcher ebenfalls auf ausgezeichnete Weise sowol die absolute Scheinbarkeit des Raums, als auch die gänzliche Untauglichkeit des subjektiven Substanzbegriffs zur objectiven Erkenntniß siegreich gegen Hegel aufs neue nachgewiesen hat, und zwar ganz im Interesse der Wissenschaftslehre, ohne jedoch im Stande zu sein, das Richtige an die Stelle zu restituiren, weil er die Wissenschaftslehre, deren Begriffe von Hegel umgedeutet und verschoben worden waren, anstatt sie wiederherzustellen, wie er gesollt hätte, lieber kurzweg verwarf, nach der Regel des Mannes, welcher das Haus anzündete, um die Wanzen daraus zu vertreiben.

Die s. g. Pseudo-Hegelianer sind die in unseren Tagen wieder auftauchende Fichtische Urschule, nur mit dem Unterschiede, daß sie einestheils der Hegelschen Terminologie sich anbequemt haben, anderentheils im Gegensatz und geflissentlicher Polemik gegen den immanenten Pantheismus gewisse Consequenzen des transscendenten Standpunktes einer genauen Bestimmung unterwerfen, welche in der Wissenschaftslehre noch gänzlich unerörtert geblieben waren. Man faßt deshalb diese Richtung ganz falsch auf, wenn man sie als eine bloße Abzweigung des Hegelschen Systems betrachtet. Sie verdankt so we-

nig erſt dieſem Syſtem das Daſein ihres Standpunkts, daß vielmehr der letztere es iſt, aus welchem das Hegelſche Syſtem ſelbſt als eine bloße Ab- und Spielart deſſelben abſtammt. In dem inneren Ausbau ihrer Syſteme weichen dieſe transſcendenten Pantheiſten höchſt bedeutend von einander ab, ihren Zuſammenhang bewahren ſie nur darin, daß ſie an der Hegelſchen Methode auf freiere Weiſe feſthalten, und dabei die Verwechſelung des abſoluten Lebens mit dem Schauplatze des weltgeſchichtlichen Daſeins dieſes Erdballs entſchieden ablehnen.

Die hier geſchilderte Richtung wird vertreten durch Weiße, J. H. Fichte, C. Ph. Fiſcher, Göſchel, Ruſt, Wirth, Carriere, Ulrici, Chalybäus u. a. Unter ihnen nähert ſich Weiße dem Standpunkte Schelling's und Baader's darin, daß er das Böſe als Grund der empiriſchen Exiſtenz ſetzt, und der böſen Exiſtenz eine gute als eine überweltliche göttliche Welt, ein Produkt reiner göttlicher Potenzen, zum Grunde legt, wogegen Fichte mehr den Weg Krauſe's beſchreitet, darin, daß er dem Individuum als einer göttlichen Monade unendliche Dauer und Selbſtſtändigkeit, eine von Ewigkeit zu Ewigkeit abgeſonderte Prä-Exiſtenz und Poſt-Exiſtenz einräumt.

Weiße.

Nach Weiße hat der Begriff der Gottheit zu ſeiner Vollendung drei dialektiſche Stufen zu durchlaufen, die ontologiſche, die kosmologiſche und die teleologiſche. In der ontologiſchen Sphäre bildet ſich dieſer Begriff auf dem Wege des Pantheismus aus den Ideen des Wahren, Schönen und Guten. Die erſte Bezeichnung des Begriffs der Gottheit iſt, Idee des Guten zu ſein. So erſcheint die Gottheit als Weltgenius, deſſen höchſte Geſtalt, bevor er in den Begriff der Gottheit umſchlägt, die Liebe iſt, in der Dreiheit ihrer Geſtaltungen, als platoniſche Liebe, Freundſchaft und Geſchlechtsliebe. Die Idee des Guten iſt die Idee der Wahrheit, wiefern ſie die Begriffe der beſonderen Weltweſen ausdrücklich mit der Beſtimmung zur Schönheit aus ſich herausſetzt. Weltgenius iſt Gott als Inhaber und Grund der höchſten Schönheit, oder als das höchſte, alle Creaturen unter einander verknüpfende Band der Liebe. In der Art, wie im Begriffe der Geſchlechtsliebe die intenſivſte Schönheit in ein phyſiſches Zeugen neuer

Naturgeschöpfe umschlägt, findet sich auf niederer Stufe die Idee des göttlichen Schaffens vorgebildet, in welcher das Erzeugen der Dinge, als Verkörperung ihres Begriffs, schlechthin Eins ist mit der höchsten Schönheit und Seligkeit, und diese ebenso sehr den erzeugten Dingen, wie ihren Erzeugern, inwohnt.

Im folgenden Stadium des Denkens erhebt sich der Begriff der Gottheit auf dem kosmologischen Wege in den des Deismus, durch eine dialektische Ableitung der Außerweltlichkeit und Persönlichkeit Gottes. Der höchste Begriff isolirt sich in die Einheit des Wesens, welches die gemeinschaftliche Substanz der Wahrheit und der Schönheit bildet, als der geistig absolute Grund, der sich, ohne seine Einheit und Selbstheit aufzugeben, in die Welt als in das auseinandergezogene Gegenbild seiner innerlichen Unendlichkeit verkehrt. Der Fortschritt von der reinen Innerlichkeit des geistig absoluten Bewußtseins (in welchem noch das Reale als ein Unbewußtes auf pantheistische Weise mitbefaßt wird) zu der substantiellen Gediegenheit des Selbstbewußtseins ist nicht als ein zeitlicher, sondern als ein dialektischer zu fassen, als ein solcher, welcher durch Uebertragung der innerhalb des ästhetischen Gebiets gewonnenen Realität auf die höchste ideale Einheit des Geistes von selbst erfolgt.

Endlich erscheint auf dem teleologischen Standpunkte der Begriff der Gottheit als der vollendete oder dreieinige Begriff. Gott kann nur Person sein, wenn er nicht blos Eine Person ist: denn die Person ist nur dadurch Person, daß sie andere Personen gleichen Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat. Darum wird Gott, nur wenn er als dreieiniger gefaßt wird, im höheren und wahren Sinn als Person gefaßt, und nur der Beweis der göttlichen Dreieinigkeit ist der Beweis für die Wirklichkeit eines nach teleologischen Ideen selbstbewußt handelnden und schaffenden Gottes.

Die Schöpferthätigkeit Gottes ist als der zureichende Grund nur der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit der Geschöpfe zu fassen. Diese Thätigkeit ist eins und dasselbe mit dem, was man sonst die Materie nannte, aber zugleich auch, weil ihre Realität durchaus nur die Realität Gottes ist, ein an und für sich betrachtet blos Ideelles, der selbstständigen Existenz Entbehrendes. Diese Materie, als der Begriff der Gottheit in der Entäußerung seiner selbst, die in der Absicht geschieht, damit aus ihr ein bestimmtes Dasein im Raume und in

der Zeit hervorgehe, iſt der Grund der Welt als eines Daſeins, welches durch freie Selbſtbeſtimmung aus ihm hervorgehen ſoll, wie die Idee und die freie Wirklichkeit aus den Begriffen des Weſens und des Grundes hervorgehen. Denn frei iſt alles concrete Daſein inſofern zu nennen, als es durch einen dialektiſchen Hergang aus anderem Daſein hervorgegangen iſt und ſolches Daſein in ſich aufgenommen hat. Freiheit in dieſem Sinne iſt mithin nicht ein ausſchließliches Eigenthum der ſelbſtbewußten und vernünftigen Weſen, ſondern ſie muß allen concreten Dingen ohne Unterſchied zugeſchrieben werden, die in irgend einer Hinſicht als ſelbſtſtändig und für ſich beſtehend gelten können.

Das ſo aus Gott Hervorgegangene iſt ſonach allerdings ein Höheres, als dasjenige, was allein das unmittelbare Werk Gottes genannt werden kann, welches jene Materie, die zeiterfüllende Thätigkeit Gottes iſt. Das wahrhaft Höchſte aber oder der als Gott daſeiende Gott iſt weder, wie der ontologiſche Pantheismus meint, die Geſammtheit dieſer aus dem göttlichen Grunde hervorgegangenen Geſchöpfe, noch auch, wie der kosmologiſche Deismus meint, die unmittelbare, materielle Schöpferthätigkeit Gottes, ſondern allein der frei über der Schöpfung, die zugleich ſein Werk und nicht ſein Werk iſt, ſchwebende, allumfaſſende und ſelbſtbewußte Gottesgeiſt, in welchem alle neuentſtehenden Geſchöpfe präformirt, alle vorhandenen aber als in einer höheren Einheit des Erkennens oder der Idee vereinigt ſind.

Der Begriff der Freiheit, welcher im obigen Sinn jedem endlichen Weſen zukommt, involvirt den Begriff des Böſen. Jedes Weſen iſt böſe, inſofern es etwas außer Gott zu ſein begehrt. Das Princip des Böſen iſt nicht die That Gottes, auch nicht die That einer von Gott gut geſchaffenen Creatur, ſondern die Subſtanz des Geſchöpfes ſelbſt, wiefern dieſes eben nur es ſelbſt bleibt, und nicht in die göttliche Subſtanz zurückkehrt. Dieſe Rückkehr kann Gott nicht erzwingen, weil das Geſchöpf Geſchöpf, d. h. außer Seiner Schöpferthätigkeit iſt. Der Begriff der Schöpfung iſt daher einer und derſelbe mit dem Begriff des Böſen. Jedes Geſchöpf iſt als ſolches ein böſes, ſein bloßes Daſein iſt die Sünde, weil es ein Heraustreten aus dem göttlichen Weſen, und ein ausdrücklicher Gegenſatz gegen das perſönliche Thun der Gottheit iſt. Aber im Begriff einer göttlichen Weltordnung wird jenes Geſchiedenſein des Geſchöpfs vom

Schöpfer zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt. Das Böse ist hierbei ein auf der Stufe der Creatürlichkeit zurückbleibendes, nicht durch Negation oder Aufgebung seiner selbst in die Idee des Guten oder der Gottheit eingehendes Dasein. Für Alles ist die Alternative gesetzt, innerhalb seiner besonderen Formationen und Begriffsstufen sich entweder als Böses auf die Seite der in sich beharrenden Creatürlichkeit, oder als Gutes auf die Seite des idealen Gesammtorganismus der göttlichen Weltordnung zu stellen.

Die drei Momente des Schöpfungsaktes: der göttliche Wille zur Entstehung der Creatur, das Insichgehen derselben oder ihr Gegenübertreten gegen die Persönlichkeit des Schöpfers, und ihre Zurückbeziehung auf den schöpferischen Willen, machen unter sich eine Einheit des Begriffes aus. Durch diese Dreiheit seiner Momente gestaltet sich der Begriff zu einem zeitlich wirklichen. In dem dritten Momente des Schöpfungsaktes erscheinen daher sowol Gott, als auch das Geschöpf als thätig, während in dem ersten nur Gott, in dem zweiten nur das Geschöpf die thätigen sind. Die Unterscheidung dieser drei Momente trennt den Begriff der Weltschöpfung von dem kosmologischen ab, und gibt ihm eine Bedeutung, wodurch die Grundanschauung des ontologischen Begriffs der Gottheit wieder hergestellt wird.

Das Gesetztsein der zweiten Persönlichkeit in Gott und ihre Hingebung an die geschaffene Welt macht die Rückkehr der geschaffenen Wesen in die göttliche Substanz möglich. Das Hervorrufen dieser Möglichkeit des Guten für alle Geschöpfe ist zugleich das Hervorrufen seiner Wirklichkeit in bestimmten einzelnen. Dies ist die Güte der Schöpfung, eine Nothwendigkeit, welche in der Idee der Gottheit ebenso sehr enthalten ist, als die Nothwendigkeit des Hervorgehens der göttlichen Ebenbildlichkeit in Gestalt der absolut geistigen Persönlichkeit des Menschen.

Die Idee der Gottheit, eine philosophische Abhandlung, als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion. Dresden 1833.

Grundzüge der Metaphysik, 1835.

System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit. Zwei Theile. Leipzig 1830.

Die Geheimlehre der Unsterblichkeit, 1834.

J. H. Fichte.

Nach J. H. Fichte ist die Gottheit die Urperson oder das Ur-Ich, welches in jedem wirklichen oder individuellen Dasein die Wurzel der Individualität ist, und in welchem die Momente des endlichen Daseins als selbstständige Urrealitäten (Monaden) gesetzt sind. Ur-Sehen und Ur-Thun, Verstand und Wille, Sein und Bewußtsein, Materie und Geist, welche im endlichen Dasein geschieden sind, werden in der Urperson als eins und untrennbar gewußt.

Endlich sein heißt: den Grund seiner Existenz in einem Andern haben. Daher ist das Endliche an sich selbst nicht vorhanden, sondern nur soweit das Ewige als das einzig wahrhaft Seiende zugleich in ihm gegenwärtig ist. Nichts entsteht oder vergeht, sondern alles Urbestimmte wechselt nur seine Beschaffenheiten, und die Summe des Urbestimmten bleibt daher ewig dieselbe.

Die in jedem Endlichen gegenwärtige Urbestimmtheit ist dies nur im Systeme mit den anderen an sich bestimmten und bleibenden Urpositionen, indem ein Jedes Beziehung zu allem Anderen trägt. Denn ein jedes Endliche hat nicht blos ein Anderes, sondern sein Anderes sich gegenüber zur Ergänzung und Ausgleichung, und die gegenseitige Negation alles Endlichen untereinander ist hierdurch wechselseitiges Sichvoraussetzen und Füreinandersein. Die Urbestimmtheiten sind in ihrer Wechselbeziehung das Reale und Dauernde im Werden.

Das Gemeinsame der Urpositionen ist Verleiblichung, Zeitlichwerden, Beschaffenheitsveränderung. Sie gliedern sich in die Unterschiede höherer und niederer Ordnungen. Sie tragen den Ausdruck einfacher Qualität, und ihr Beharren ist einfache Selbstbehauptung. Jede erhält sich in ihrem System specifischer Unterschiede, und hat ihren ergänzenden Gegensatz sich gegenüber, in Verbindung mit welchem sie Verleiblichung und Dauer gewinnt, nach dem Gesetze der Polarität. So sind die einfachen Elementartheile beschaffen, welche den physikalischen und chemischen Processen zu Grunde liegen. Auf Grundlage dieses Verhältnisses kann nun aber auch eine einzelne Urposition eine Mannichfaltigkeit von anderen in ihren Kreis von Veränderungen hineinziehen und ihnen die eigenen Beschaffenheiten aufdrücken, oder sie zu Mitteln der eigenen Verleiblichung machen. So entsteht orga-

niſches Verhältniß, indem das Niedere, als das Unorganiſche, vorübergehend die Beſchaffenheiten des Höheren, als des Organiſchen, annimmt. Das Subſtantielle der organiſchen Natur iſt Monade oder Seele. Sie iſt als reale Einheit des Organismus in allen Theilen deſſelben als dieſelben vereinend gegenwärtig. Die ſelbſtbewußte Monade iſt die Geiſtesmonade.

Das Endliche als Endliches hebt ſich im Abſoluten auf. Aber das Endliche als vom Abſoluten Geſetztes kann nicht wieder aufgehoben werden, ſondern iſt, wie das Abſolute ſelbſt, unvergänglich. Die Urbeſtimmtheiten (Elementartheile) und Monaden (Seelen) ſind daher lauter ewige, aber untergeordnete Einheiten mit ſelbſtſtändiger innerer Entwicklung. Jede monadiſche Urbeſtimmtheit (Elementartheil) iſt einfach und in Selbſtverdoppelung (Polarität) beharrend. Jedes ſpecifiſch Einzelne iſt Zweck für ſich, und darin zugleich Mittel für Anderes. Hierbei beſteht aber zugleich noch in der Wechſelverurſachung der Weſen eine gemeinſame Zweckbeziehung, welche jenſeits aller Einzelnheit liegt, aber als ein jenſeitiges, erſt in Zukunft zu erreichendes Ziel in den Einzelnen vorauswirkt als Weltzuſammenhang oder Weltgeſetz. In ihm exiſtiren Zweck und Mittel urſprünglich als in einander, welche ſich nur in der Erſcheinung trennen, ſodaß jedes Einzelne zugleich Zweck in ſich und Mittel für das Ganze iſt.

Das Abſolute iſt das ſich in allen endlichen Ich bejahende Ur-Ich, in welchem aller Unterſchied des Ich, Du und Er verſchwindet. Die relative Freiheit des Ich, Du und Er iſt ohne allen Gegenſatz zu der göttlichen Freiheit, vielmehr identiſch mit ihr. Das Abſolute iſt Inſichbefaſſung aller Weltſubſtanzen, Alles ſpecificirende Weltordnung, Alles für einander berechnendes Weltgeſetz. Eine Weltordnung von Zwecken im räumlichen Univerſum iſt nur, wiefern ein wiſſend ſie durchdringendes Abſolute in ihnen gegenwärtig iſt. Das Abſolute beſitzt den Zweck, das Welturbild, in uranfänglich wiſſender Klarheit, die Welt iſt im ſchöpferiſchen Geiſte ewig vollendet. Das Abſolute iſt das unendliche und allgegenwärtige Denken der Zwecke und Mittel in den Dingen, dieſes ſich verwirklichende Denken iſt ſeine ſchöpferiſche Macht. Denken und Schaffen, Gedanke und Sein fällt im Abſoluten zuſammen. Das Sein geht aus dem Denken als aus ſeinem abſoluten Prius hervor. So iſt die Welt das Gedankenwerk eines urdenkenden Subjekts,

deſſen abſolutes Denken alles Sein ſetzt und durchdringt. Nichts iſt ihm dunkel, aber auch nichts ihm entzogen, darum nichts chaotiſch oder zufällig.

Das einzig und wahrhaft Freie iſt Gott. Er iſt, ohne ſelbſt in den Werdeproceß einzugehen, die transſcendente Macht über alles Endliche, das ſchöpferiſche Princip, welches ſchafft durch Anſchauen oder Imagination. Denn die zur Geſtaltung und Ausdrücklichkeit des Anſchauens ſich ſteigernde imaginative Thätigkeit des Schauenden heißt Schaffen. Gottes Denken iſt daher zugleich Inhalt und Beſchluß ſeines Willens. Gott weiß ſich als das Ur-Eine in einem urſprünglich intuitiven, von ſeinem Sein ſchlechthin unabtrennlichen Akte der Selbſtanſchauung. Die Perſönlichkeit ſetzt zwar Grenze und Gegenſatz gegen Anderes voraus, aber dieſe von jenem Begriffe unabtrennlichen Begriffe fallen in der abſoluten Perſönlichkeit ganz in ſie ſelber, ſo ſehr, daß es dem abſoluten Geiſte allein zukommt, Perſon in eigentlicher Bedeutung zu ſein. Der abſolute Geiſt iſt der evidenteſte aller Begriffe, während der endliche Geiſt nicht an ſich, ſondern nur empiriſch evident iſt.

Gottes Weſen kann in ſeiner Wirklichkeit und Lebendigkeit nur an der endlichen Welt ſich zeigen. Daher will er nicht nur ſein eigenes ewiges und nothwendiges Weſen, ſondern auch ein Anderes in ihm, das nicht er ſelbſt iſt. Denn es iſt in ihm nicht nur abſolute Einheit, ſondern auch reale Unendlichkeit, und die geiſtigen Principien in Gott gründen ſelbſt in einer Objektivität Gottes, in einer unendlichen Fülle von Weſen und Macht. Die blos ſubſtantielle Einheit im Unendlichen iſt die reale und objektive Seite in Gott. Das Band, wodurch Gott die eigene innere Unendlichkeit der Weltkräfte in Einheit zurücklenkt, iſt im ſelbſtbewußten Geiſte. Daher iſt das Bewußtſein Gottes von der Welt-Allwiſſenheit Gottes oder dem Allbewußtſein ſeiner inneren Unendlichkeit, ſowie auch von ſeiner zweckſetzenden Weisheit, zu unterſcheiden. Beide Seiten in Gott vereinigen ſich zur vorweltlichen Perſönlichkeit Gottes.

Von der realen und objektiven Seite iſt Gott der Urgrund, die reale Unendlichkeit und die verwirklichte Einheit der Unendlichkeit. Von der idealen oder ſubjektiven Seite iſt er 1) die Selbſtanſchauung, das Ur-Ich, der Vater, 2) das Allbewußtſein und die ideale Ebenbildlichkeit, der Sohn, 3) die ſelbſtbewußte Einheit der idealrealen

Unendlichkeit, der Geist. Die Einheit dieser drei Momente ist die absolute Persönlichkeit als anschauendes Denken und absoluter Wille. Ihr concretester Ausdruck ist die göttliche Liebe. Wenn Gott uns nicht liebte, auch bis in unsere Endlichkeit (Sünde, Entartung) hinein, vermöchten wir weder ihn, noch gegenseitig uns zu lieben. Wir lieben nur, weil in Gott die allgemeine Macht der Liebe ist, wie wir nur Bewußtsein sind, weil Gott Urbewußtsein hat.

Grundzüge zum System der Philosophie. In drei Abtheilungen, wovon die dritte die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre enthält. Heidelberg 1833—47.

Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Elberfeld 1834.

Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, gestiftet 1837, fortgesetzt von 1847—48 als Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, in Verein mit Ulrici.

System der Ethik, erster Theil. Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart 1850.

Unter den Schriften dieser Richtung verdienen ferner eine Auszeichnung:

C. Ph. Fischer: Die Idee der Gottheit, ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen. Stuttgart 1839. Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse. Stuttgart 1834. Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Zwei Bände. Erlangen 1848—50.

J. U. Wirth: System der speculativen Ethik, eine Encyclopädie der gesammten Disciplinen der praktischen Philosophie. Zwei Bände. 1841—42. Die Idee Gottes, 1846.

Chalybäus: System der speculativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staats und der religiösen Sitte. Zwei Bände. 1850. Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. Kiel 1846. Phänomenologische Blätter, 1840.

Cieskowsky: Gott und Palingenesie. Berlin 1842.

Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart, 1847.

Göschel: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen. Berlin 1829. Der Monismus des Gedankens, 1832. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Berlin 1835.

Ruſt: Philoſophie und Chriſtenthum oder Wiſſen und Glauben. Mannheim 1825. Zweite Ausgabe 1833.

Matthias: die Idee der Freiheit im Individuum, im Staat und in der Kirche. Marburg 1834.

Frauenſtädt: die Menſchwerdung Gottes. Berlin 1839. Die Freiheit des Menſchen und die Perſönlichkeit Gottes. Berlin 1838. Studien und Kritiken. Berlin 1840.

Kreuzhage: Mittheilungen über den Einfluß der Philoſophie auf die Entwickelung des inneren Lebens. Münſter 1831.

Matthäi: Vorträge über den Geiſt. Göttingen 1833.

Die Halb-Kantianer.

Nachdem wir im Bisherigen die aus der Kantiſchen Kritik hervorgegangenen Syſteme der ſtrikten Conſequenz abgehandelt haben, wenden wir uns zu den Syſtemen der laxeren Conſequenz oder dem Halb-Kantianismus. Dieſer iſt daraus hervorgegangen, daß die Principien der Kritik nur in dieſer oder jener Beziehung, nicht aber in ihrer ganzen Reinheit und Fülle feſtgehalten wurden. Wir haben uns ſchon bei Gelegenheit Jacobi's mit einem ſolchen Produkt beſchäftigen müſſen. Die Ideen, mit denen Jacobi ſein Zeitalter bewegte, waren dem Standpunkte der Kritik entlehnt. Aber er hatte vor dem Urheber der Kritik ebenſo ſehr die lebendigere und gemeinfaßliche Darſtellung voraus, als er andererſeits ſich gegen manche Seiten der Kritik darum polemiſch verhielt, weil er nicht in die ganze Tiefe ihres Zuſammenhanges eingedrungen war. In einem ganz ähnlichen Verhältniß traten nun auch ſpätere Syſteme aus der Kantiſchen Kritik nach gewiſſen einſeitigen Richtungen hervor, und zwar nach ſo verſchiedenen Richtungen hin, daß dieſelben untereinander gar keinen Zuſammenhang mehr zeigen, während der Zuſammenhang mit der Kantiſchen Wurzel bei einem jeden noch ein deutlicher, obwol bei einem jeden ein eigenthümlicher und verſchiedener iſt.

Daher bricht nun in dieſer Peripherie das zuſammenhängende Geſpräch der Syſteme, wie wir es haben im Centrum führen ſehen, wo jedes den Gedanken des anderen theils ergänzend und weiterführend, theils abkürzend und einordnend aufnimmt, gänzlich ab. Die Erſcheinungen bilden eine zerſtreute Menge bunter Produkte, welche

ihren Zusammenhang nicht mehr unter sich, sondern nur noch mit dem Centrum haben.

Gemeinsam ist diesen Systemen der Peripherie nur dieser Gegensatz zu den Systemen des Centrums, daß sie die spekulative Einsicht der Zerlegbarkeit aller Existenz in einen rationalen und einen irrationalen Faktor verwerfen, und daher die Existenz der Dinge für einen einfachen und unauflöslichen Begriff erklären, sei es nun, daß sie die unauflöslichen Grundexistenzen entweder von einfacher oder mehrfacher Art, entweder erkennbar oder unerkennbar setzen. Die Erkennbarkeit der Grundexistenzen wird von Herbart, ihre Unerkennbarkeit von Fries ins äußerste Extrem getrieben. Herbart kennt nur Existenzen von einfacher Art, so daß das unbewußte Naturleben und das bewußte Vorstellungsleben verschiedenartige Wirkungen derselben Wesen untereinander sind. Fries hingegen gibt dem Naturleben und dem Vorstellungsleben verschiedene Grundlagen. Schopenhauer leitet alle Realität aus dem Triebleben, Beneke aus dem Vorstellungsleben ab. Reinhold d. j. wählt zur Aufhellung des Gegensatzes von Trieb und Vorstellung die psychologische, Trendelenburg die mathematische Methode.

Wenn Kant das Verhältniß zwischen der bewußten und der unbewußten Grundexistenz oder zwischen dem Ich und dem Ding an sich gänzlich unerörtert läßt, sodaß es frei steht, dieselben als identisch oder als different zu setzen, das eine vom andern abhängig zu machen, oder beide in völliger Unabhängigkeit zu belassen, so ist dieser Zustand der Wissenschaft sowol von der Peripherie der Halb-Kantianer, als vom Centrum der Wissenschaftslehre als ein unerträglicher empfunden worden. Nach der Wissenschaftslehre zerspaltet sich die Grundexistenz (das absolute Ich) in diese zwei Halbexistenzen, das Subjekt (das relative Ich) und das Objekt (das Ding an sich oder den Trieb). Wer nun aber den Begriff einer solchen Halb-Existenz nicht zulassen will, der sieht sich genöthigt, in einem jeden endlichen Subjekte, sowie in einem jeden materiellen Dinge an sich, ein kleines absolutes Wesen in seiner Art zu erblicken.

Bei Fries haben wir diesen Gedanken in subjektiver Wendung. Das Ding an sich sowol, als das Ich, sind völlig unzerlegbare Begriffe, wenigstens für uns. Sollten sie auch für eine höhere Sphäre der Erkenntniß vielleicht Zerlegbarkeiten sein, so sind sie für die unsrige desto sicherer Unerforschlichkeiten. Darum verläuft jedes Gebiet der

Wiſſenſchaft zuletzt in Unbegreiflichkeiten. Die Wiſſenſchaft zerfließt, verweſet.

Bei Herbart iſt derſelbe Gedanke in objektiver Wendung. Das Ding an ſich ſowol, als das endliche Subjekt ſind unzerlegbar, aber nicht nur für uns, ſondern ebenſo ſehr für ſich ſelbſt, jedes für ſich eine abſolute Einheit, beide aber ſchlechthin identiſch, ſo daß jedes einzelne Subjekt ein Ding an ſich, jedes Ding an ſich ein einzelnes Subjekt iſt. Dadurch wird nun den ſinnlichen und endlichen Dingen eine Abſolutheit fälſchlich geliehen, worauf ſie ſchlechterdings keinen Anſpruch haben. Die Wiſſenſchaft erſtarrt.

Bei Schopenhauer gilt nur die irrationale Potenz oder der Trieb unter dem Namen des Willens für das Wahre, dagegen die rationale Potenz oder die Vorſtellung für das ſchlechthin Unwahre. Man muß daher die Dinge an ſich, um ſie richtig zu erkennen, von der Intelligenz oder dem Ich gänzlich zu entkleiden ſuchen. Der objektive Faktor wird zum Abſoluten gemacht, der ſubjektive zum bloßen Schein verflüchtigt.

Bei Beneke zerlegen ſich die ſämmtlichen Erſcheinungen der Welt in Vorſtellungen und Urvermögen zu Vorſtellungen. Aber die Urvermögen ſind nichts weiter, als der noch rohe, zu Vorſtellungen ausprägbare Stoff, das rohe und noch unverarbeitete Vorſtellungselement ſelbſt. Hier wird der ſubjektive oder rationale Faktor zum Abſoluten gemacht, und der irrationale Faktor des Trieblebens ebenfalls in einen bloßen Mechanismus von Urvermögen zu Vorſtellungen verwandelt.

Reinhold und Trendelenburg nähern ſich wiederum den Reſultaten des transſcendenten Pantheismus, aber von entgegengeſetzter Seite her. Sie ſtellen beide, obwol nach entgegengeſetzter Methode verfahrend, die Naturthätigkeit und die Denkthätigkeit als die beiden Faktoren alles Daſeins einander gegenüber, und zwar ſo, daß die Denkthätigkeit als Zweckthätigkeit ſich gegen das Leben der Naturſphäre übergreifend verhält. Hier werden Subjekt und Objekt, ohne ein falſches Uebergewicht des einen über das andere, und ohne eine monadologiſche Identiſirung beider, wieder freigelaſſen als gleichſchwebende Grundpolarität des Univerſums, wie bei Kant. Im Uebergreifen des ſubjektiven Faktors über den objektiven klingt die Wiſſenſchaftslehre an. Wer ſich vornähme, die Reſultate der Wiſſenſchaftslehre mit Vermeidung ihrer Methode entweder auf pſychologiſchem oder auf

mathematiſchem Wege zu reconſtruiren, der würde den Wegen Reinhold's und Trendelenburg's an recht vielen Stellen begegnen.

Daher bieten uns nun die letzteren beiden den diametralen Gegenſatz zu der Hegel'ſchen Schule der Immanenz. Denn während in der Schule der Immanenz die Methode des transſcendenten Pantheismus gemißbraucht wird, um zu entgegengeſetzten Reſultaten zu gelangen, verfechten dieſe den transſcendenten Pantheismus, aber nach pſychologiſcher und mathematiſcher Methode.

Fries (1773—1843).

Es kann auf den erſten Anblick ſeltſam erſcheinen, mit Fries die Zahl der Halb-Kantianer angefangen zu ſehen, da gerade er und ſeine Schule ſich als die direkte Fortſetzung des Kantianismus immer betrachtet haben. Aber die Differenz liegt im Princip. Der urſprüngliche Kantianismus hat das Princip, daß das Denken einziger Quell aller Erkenntniß und Wiſſenſchaft ſei, und Wiſſenſchaft überhaupt erſt dort anfange, wo wir aus dem Gefühl als dem unmittelbaren Erkenntnißinſtinkt hinübertreten in die bewußte und reine Denkregel, nach welcher der Inſtinkt blindlings und aufs Gerathewohl verfährt. Wer im Gegentheil, wie Fries, das Gefühl zum eigentlichen Erkenntnißprincip erhebt, ſteht daher nicht auf Kantiſchem Boden, ſo ſehr er ſich auch ſonſt die Reſultate der Kantiſchen Doktrin nebſt ihrer Terminologie angeeignet haben mag. Wir haben früher bereits in Jacobi ein glänzendes Beiſpiel ſolcher Aneignung auf dem Boden des Senſualismus geſehen. An dieſes Phänomen, welches für die raſchere Ausbreitung der Kantiſchen Ideen von ſo großen und wichtigen Folgen geweſen iſt, weil ſich die Reſultate leichter mittheilen ließen, als der weit ſchwierigere Standpunkt, hat unſere gegenwärtige Betrachtung wieder anzuknüpfen. In Fries und ſeiner Schule dehnt ſich der Faden einer geſuchten Verſchmelzung zwiſchen Kantianismus und Senſualismus, welcher ſogleich beim Erſcheinen der Kritik von Jacobi angeſponnen, hernach von Krug, Bouterwek und vielen Anderen verſtärkt und verdickt wurde, bis in die neueſte Gegenwart fort, wo er durch eine dem Idealismus widerſtrebende Richtung in den Natur-

wiſſenſchaften neue Unterſtützung und regeres Leben gewinnt. Wir mußten in unſerer Darſtellung dieſen Faden ſogleich abreißen laſſen, um für die direkte Entwicklung der Kantiſchen Ideen Raum zu gewinnen und in deren conſequenter Deduction nicht durch Kreuz- und Querfahrten behindert zu werden. Wir müſſen ihn jetzt wieder anknüpfen, weil er einestheils vermöge ſeiner größeren Popularität und Faßlichkeit noch immer weit tiefere Wurzeln in der allgemeinen Anſchauungsweiſe der Nation beſitzt, als die radikale Doktrin der Wiſſenſchaftslehre, und anderentheils als ein unentbehrliches Organ der Vermittlung wirkt, um die dem Realismus zuſtrebende Naturwiſſenſchaft nicht völlig in Materialismus verſinken zu laſſen.

In Fries iſt die Jacobiſche Richtung zur größten Vollendung gekommen. Sie hat dieſe dadurch gewonnen, daß ſie ſowol in ſich ſelbſt einen ſyſtematiſchern Charakter annahm, als auch eben damit ſich ſtrenger ans Kantiſche Syſtem anſchloß. Das Primat des Gefühls vor dem Denken, welches von Jacobi behauptet wurde, ſteigert ſich bei Fries bis zu der Conſequenz empor, daß das äſthetiſche Element als höchſte Schönheit zur oberſten und erſten Qualität des an ſich Seienden erhoben wird. Denn nach Fries iſt das in ſich Vollendete als ſolches das Schöne, gut heißt daſſelbe nur in Beziehung auf andere Geiſter, inwiefern es dieſen in ihrer minderen Vollkommenheit als das Erſtrebungswerthe erſcheint. Hierbei iſt das Schöne nicht im Kantiſchen Sinne genommen als ein intellektuelles Wohlgefallen an der ſubjektiven Harmonie oder Zweckmäßigkeit im Spiel unſerer Erkenntnißkräfte, ſondern in jenem übertragenen Sinn, wonach die im höchſten Guten gedachte, die ſinnliche Anſchauung überſteigende intellektuelle Luſt oder Seligkeit durch das innerhalb der ſinnlichen Anſchauung ſich äußernde intellektuelle Wohlgefallen am Schönen ihren approximativen oder ſymboliſchen Ausdruck bekommt. Dadurch wird hier ebenſo ſehr auf die im summum bonum enthaltene äſthetiſche Beſtimmung der Seligkeit das höchſte Gewicht gelegt, als wir bei Kant auf die logiſche Beſtimmung des mit abſoluter Selbſtkraft vollzogenen Geſetzes den ganzen Nachdruck gelegt finden.

Die höchſte Schönheit beſtimmt ſich bei Fries näher dahin, die allerbarmende und welterlöſende Liebe zu ſein. Die Liebe iſt die Löſung des Egoismus, das in die Empfindung aufgenommene und bis zur höchſten Gefühlsintenſität geſteigerte Princip der ethiſchen Allge-

meinheit. Auch Hegel faßt die Liebe auf als die Erſcheinung des Einen und Allgemeinen im Vielen, worin das in die Entzweiung Tretende ſich als das an ſich ſelbſt unerſcheinende Eine ſelbſt weiß. Schopenhauer beſtimmt die Wurzel des moraliſchen Wohlwollens gegen alle Weſen näher dahin, ein gegen Alle gefühltes Mitleid und Erbarmen zu ſein. Beide Auffaſſungsarten klingen bei Fries an, wo überhaupt nichts Hohes und Treffliches ausgeſchloſſen wird, was ſich mit dem Gefühl und der Ahnung erreichen läßt. Die Schranke bei Fries iſt nur das Jacobi'ſche Vorurtheil, daß der Erkenntnißinſtinkt für die höchſten Gegenſtände ſich ſchlechterdings nicht ſo, wie die niederen Erkenntnißinſtinkte, in eine klare Denkregel auflöſen laſſe.

Metaphyſik und Pſychologie.

Vermöge der Jacobi'ſchen Tendenz, dem dunkeln Gefühl einen möglichſt großen Spielraum zu gönnen, trat bei Fries der Gedanke der Unvollendbarkeit der menſchlichen Erkenntniſſe als Grundgedanke hervor. Der ethiſchen, auf den Begriff der Autonomie fußenden Sphäre tritt eine religiöſe Sphäre der Ahnung und des Glaubens von einer entgegengeſetzten Erkenntnißart zur Seite. Beide gemeinſchaftlich bilden einen Gegenſatz zur Sphäre des Naturdaſeins, welche ihrerſeits dann wiederum von der phyſikaliſchen Seite des äußeren Sinns auf eine ganz andere Art von Erkenntniß und Gewißheit Anſpruch macht, als ihr von der pſychologiſchen Seite des inneren zukommt. Dieſe vier gänzlich verſchiedenen Grundſphären unſerer Erkenntniß ſollen durchaus keine Zurückführung auf einander und auf ein höheres Princip (ein abſolutes Ich) verſtatten, obgleich ein objektiver Zuſammenhang zwiſchen ihnen und einem ſolchen nicht geleugnet wird. In jeder dieſer vier Sphären hat daher die Wiſſenſchaft nach einer gänzlich verſchiedenen Methode und mit verſchiedenen Werkzeugen zu verfahren. In der religiöſen Sphäre zwar, nicht aber in irgend einer der übrigen, gilt das Glauben und Ahnen, während die mathematiſche Erkenntniß ſtreng auf die phyſikaliſche Sphäre eingeſchränkt iſt. Pſychologie und Ethik ergreifen ein der mathematiſchen Sphäre durchaus fremdes Daſein, jede von ihnen aber wiederum auf ganz verſchiedene Art, ſodaß der einen das verborgen bleibt, was ſich der anderen enthüllt. Unſer Wiſſen iſt demnach weſentlich Stückwerk.

Zur Totalität gelangen wir nur im Glauben als in einem unter Ideen ſtehenden äſthetiſchen Urtheil. Glaube iſt die im Gefühl wurzelnde Ueberzeugung von der Exiſtenz des Vollendeten. Die Wiſſenſchaft dagegen ſteht im Unvollendbaren. Aber das Vollendete wird im Unvollendbaren geahnet. Die phyſikaliſche und die pſychologiſche Wiſſenſchaft verhalten ſich wie Materialismus und Spiritualismus. Wer in der erſteren allein ſteht, langt unfehlbar bei de la Mettrie, wer in der letzteren allein ſteht, ebenſo unfehlbar bei Berkeley an. Ein und daſſelbe Weſen der Dinge redet gleichſam zwei verſchiedene Sprachen zu uns, welche wir uns vergeblich in einander zu überſetzen bemühen. Hier iſt der Grund der entgegengeſetzten philoſophiſchen Syſteme. Wer allein auf dem ethiſchen Standpunkte ſteht, geräth in Dualismus, eine nicht minder einſeitige Denkweiſe. Der Gegenſatz der Phyſik und Pſychologie iſt der Carteſianiſche der Ausdehnung und des Denkens. Die Widerſprüche löſen ſich nur in der Glaubensanſicht, daß wir es in den drei unteren Sphären, der phyſikaliſchen, pſychologiſchen und ethiſchen, nur mit bloßen Erſcheinungen der geahneten Dinge an ſich zu thun haben.

Die Grundgeſetze der phyſikaliſchen Weltanſicht, nämlich das der Beharrlichkeit und der Cauſalität, ſind nichts weiter als ſchematiſirte Kategorieen unſeres Denkens, gehören daher nicht den Dingen ſelbſt, ſondern nur unſerer Erkenntniß von ihnen an. Lediglich aus ihr, aus unſerer Art, die Dinge anzuſchauen, ſtammen dann auch die weiteren, dem mathematiſchen Calcul zu unterbreitenden Grundannahmen, daß das Entſtehen und Vergehen nichts, als eine veränderte Anordnung der Elemente iſt, wobei die Maſſe als unzerſtörbar und unvergänglich ewig dieſelbe bleibt, daß alle Veränderung auf den Begriff der Bewegung im Raume zurückzuführen iſt, daß die Materie als das im Raume Bewegliche und Geſtaltbare ſtetig ausgedehnt und ins Unendliche theilbar iſt, daß die Quantität der Maſſen, ebenſowol wie ihre Grundkräfte, unveränderlich iſt, daß ohne äußeren Anſtoß ein jeder Körper in ſeiner einmal angenommenen Bewegung nach Richtung und Geſchwindigkeit verharrt und folglich ſeine Zuſtände nie nach bloßer innerer Veranlaſſung wechſelt, daß die Gegenwirkung der Maſſen der Anwirkung allemal gleich iſt u. ſ. w. Denn alle dieſe Geſetze entſpringen lediglich aus der Anwendung des Schematismus der Subſtantialität und Cauſalität auf unſere Sinnanſchauung, und haben

zum Inhalt nur die Bedingungen einer äußerlich ſinnlichen Auffaſſung überhaupt, nicht aber die innerliche Natur von irgend einem außer uns befindlichen Gegenſtand.

Die Geſetze der mathematiſchen Phyſik werden befaßt unter dem Geſammtnamen des Mechanismus. In der Naturlehre gilt keine andere Erklärungsweiſe als die mechaniſche. Alle Naturerſcheinungen ſind daher lediglich von dieſer Seite her erklärbar. Und obgleich eine vollſtändige Durchführung der mechaniſchen Geſetze bisher nur erſt in der Aſtronomie gelungen iſt, ſo muß doch dieſe Erklärungsart auch bis in die Geſtaltungsproceſſe der Kryſtalliſation, des vegetativen und animaliſchen Lebens fortgeſetzt werden. Denn alle dieſe Phänomene haben eine mechaniſche Seite, nach welcher ſie dem phyſikaliſchen Calcul unterliegen und alſo Theile der hylologiſchen Naturanſicht bilden. Die nothwendige Wirkung dieſer Anſicht in ihrer allſeitigen Anwendung iſt, daß die Natur alles Lebens, aller Innerlichkeit, aller Spontaneität beraubt wird, daß ihr alle Zuſammenhänge mit dem Geiſtigen und Ethiſchen abgeſchnitten werden. Die mechaniſche Naturanſicht iſt als ſolche durch und durch atheiſtiſch, ganz und gar irreligiös.

Sie iſt aber auch beſchränkt, indem ſie nur quantitative, keine qualitative Verhältniſſe kennt. Wenn ſie an die Stelle der Farben die Wellenlängen, an die Stelle der Töne die Schwingungszeiten treten läßt, conſtruirt ſie Zuſammenhänge, welche zwar mit den Qualitäten der Farben und Töne in genauer Verbindung ſtehen, aber mit dieſen Qualitäten als ſolchen nicht die allermindeſte Aehnlichkeit haben. Farben, Töne, Gerüche und alle dergleichen Qualitäten unſeres eigenen Ich haben als ſolche für die Phyſik gar keine Exiſtenz, ſondern gewinnen den Anſchein einer ſolchen nur durch die ſie begleitenden heterogenen mechaniſchen Bewegungen. Für die Naturwiſſenſchaft gibt es weder ein Ich, noch etwas von dem, was von dem Ich ſeine Exiſtenz entlehnt, wohin z. B. Farbe, Ton, Härte, nebſt der ſinnlich erſcheinenden Totalform der lebenden Individuen gehören. Die hylologiſche Naturanſicht kennt ſo wenig das Leben, als die Qualität. Denn die Erſcheinung des Lebens zeigt ſich nicht an die Materie, ſondern an die Geſtalt der organiſchen Körperformen gebunden. Hieraus reſultirt auf negative Art der Begriff einer morphologiſchen Naturanſicht als einer ſolchen, welche außerhalb der Grenzen der Naturwiſſenſchaft fällt, indem ſie die mit qualitativen Eigenſchaften über-

kleidete organiſche Geſtalt der Weſen ins Auge faßt. Die Weſen der morphologiſchen Anſicht ſind lebende Individuen. Die Form der materiellen Wechſelwirkung in ihnen erſcheint als zweckmäßiges Wirken, Entelechie, Bildungstrieb. Aber dieſe Anſicht iſt keine wiſſenſchaftliche für die Berechnung, ſondern eine poetiſche für die Ahnung, wodurch ſie mit den religiöſen Ideen in Verbindung tritt. Denn in den zweckmäßigen Zuſammenhängen der Organiſation und in der ſinnlichen Energie der Farben, Düfte, Gewürze u. ſ. f., welche beide der Naturwiſſenſchaft ſich unerreichbar beweiſen, ahnen wir etwas von den wirklichen inneren Tiefen der Natur, welche hinter dem beharrlichen, aber täuſchenden Anſchauungsbilde der Materie wie in undurchdringliche Dämmerung eingehüllt liegen.

Die Pſychologie genießt einerſeits den Vortheil, ein Feld der unmittelbaren Beobachtung im innern Sinn ihr eigen zu nennen, womit ſich aber andererſeits wieder der Nachtheil verknüpft, daß ihr der Subſtanzbegriff mangelt. Denn dieſer als ein Produkt aus dem bloßen Schema der Beharrlichkeit, welches als ein ſolches durchaus keine von innen her erregbare Thätigkeit kennt, paßt nur auf den Gegenſtand der mechaniſchen, nicht aber der pſychologiſchen Sphäre. Der Geiſt erkennt ſich zwar als ein Beharrliches, aber zugleich auch als ein von Innen heraus Thätiges im Selbſtbewußtſein. Er ſetzt daher eine Mannichfaltigkeit von Zuſtänden als Eigenſchaften in ſich, im Gegenſatz zum Phänomen der Materie, worin alle Eigenſchaften als Verhältniſſe von anderen Weſen zu anderen entſpringen. Die Grundzuſtände im Ich ſind die bekannten drei Grundvermögen. Dieſe Zuſtände beobachten wir, während ſich das in ihnen allen gleicherweiſe beharrende Weſen unſerer Beobachtung entzieht. Bei aller Erfahrung über Geiſtiges können die räumlichen und zeitlichen Erkenntniſſe nur von der Erkenntniß der Maſſen entlehnt werden. Auch hier bemächtigt ſich die Wiſſenſchaft mit Sicherheit nur des Mechaniſchen. Der Geiſt blühet auf und altert, wacht und ſchläft, iſt geſund und krank zugleich mit ſeinem Körper. Die Cauſalität des Geiſtes iſt hingegen der mechaniſchen Cauſalität ſchlechterdings entgegengeſetzt, und heißt der Zweck. Die zweckmäßigen Intentionen des Vorſtellungslebens überſetzen ſich immer ſogleich auf unbegreifliche Weiſe in Bewegungen unſeres phyſikaliſchen Mechanismus. Indem Fries dieſen unerträglichen Zuſtand der Wiſſenſchaft als einen unvermeidlichen und unüberwindlichen darſtellt,

glaubt er allen wiſſenſchaftlichen Anforderungen, die man billigerweiſe zu ſtellen berechtigt iſt, völlige Genüge gethan zu haben. Aber die Noth wird dadurch nicht gelindert, daß man aus ihr eine Tugend macht.

Die innere Beobachtung findet im Ich nur Thätigkeiten. Auch die ſinnliche Receptivität iſt eine Thätigkeit, aber eine unter äußerer Anregung ſtehende. Alle Affektion des Ich iſt Anregung ſeiner Selbſtthätigkeit. In dieſer Thätigkeit gibt es nur relative, keine abſoluten Unterſchiede. Sinn und Verſtand, Gefühl und Wille ſind nur verſchiedene Aeußerungsweiſen derſelben Thätigkeit des Ich. Aber der Begriff des Ich ſelbſt iſt wiederum für unſer Erkennen nur die hohle Form, in welche die Erkenntniß der ſpecialiſirten Geiſtesthätigkeiten erſt den Gehalt gibt. Wir haben alſo keinen Weg, der ſubſtantiellen Tiefe des Ich näher zu kommen, und auch in dieſer Beziehung iſt die Wiſſenſchaft auf abſolute Reſignation verwieſen.

In allem Wechſel äußerlich angeregter Erkenntnißthätigkeiten ſehen wir gleichwol ein Beharrliches ſtehen bleiben, welches aus der Form der Erregbarkeit ſtammt und den Quell des Nothwendigen in unſeren Erkenntniſſen enthält, das Apriori. Durch dieſe identiſche Grundthätigkeit des Apriori gehört alles Erkannte in ein nothwendiges Ganze zuſammen, welches Fries in einem von dem urſprünglichen Kantiſchen ſehr verſchiedenen Sinne die transſcendentale Apperception nennt. Kant nämlich verſteht unter der Apperception ganz allein den urtheilenden Denkakt, welcher die verſchiedenen Theile der aprioriſchen Anſchauungen unter einander und ſodann auch mit den Empfindungen verknüpft, alſo nur einen höchſt geringen, nämlich den abſolut aktiven Theil des reinen Apriori. Fries verſteht darunter das ganze Apriori überhaupt ſammt allen ſeinen Folgen, alſo die Anſchauungen des Raums und der Zeit, nebſt allen in ſie einſchmelzenden Empfindungen, welche als Gedächtnißbilder mit dieſen Anſchauungen in Verbindung bleiben. Die transſcendentale Apperception iſt nach Fries das immer gegenwärtige Ganze meiner unmittelbaren Erkenntniſſe, das fortwährend wächſt, ein feſtſtehendes Bild, worin alle Erkenntniſſe gleichzeitig, obwol nicht alle auf bewußte Weiſe, vorhanden ſind. In ihr iſt das Daſein jeder einzelnen Erkenntniß unabhängig vom Zeitverlauf, weil für das Ganze dieſes Apriori der Zeitverlauf überhaupt aufgehoben iſt. In der transſcendentalen Apperception liegen alle unſere Erkenntniſſe, zunächſt der ganze Fond der Mathematik. Die To-

talität des physikalischen Weltbildes, welches dem mathematischen Calcul seine Wahrheit und Gewißheit verdankt, gehört ganz allein der transscendentalen Apperception oder dem subjektiven Apriori an. Wir können also mit diesem subjektiven Bilde der s. g. Apperception gleichsam hinter die Bühne der mechanischen Weltordnung uns begeben, ohne aber im Stande zu sein, die Quellen dieses Stromes selbst zu entdecken, aus denen die physikalische Welt ihre Nahrung zieht.

Nur die sinnlich angeregten Erkenntnißthätigkeiten fallen unmittelbar in die innere Wahrnehmung oder ins Bewußtsein, alle übrigen nur auf mittelbare Weise durch Reproduktion. Die reproducirbaren Vorstellungen gehen aus dem bewußten in den unbewußten Zustand über und umgekehrt. Das Meiste von dem, was in uns geschieht, verschwindet dem Blick der Selbstbeobachtung. Auch von der transscendentalen Apperception enthüllt sich in jedem Moment vor der Wahrnehmung nur ein sehr geringer Theil. Das Auftauchen der erinnerbaren Vorstellungen im Bewußtsein geschieht nach den Gesetzen der Association. Nach ihnen bringt auch die produktive Einbildungskraft durch Combinationen unter den erinnerbaren Vorstellungen neue Bildungen hervor. Das Wirken der Associationsgesetze in Gedächtniß und Einbildung wird von Fries der untere Gedankenlauf genannt, und vom oberen oder logischen Gedankenlauf unterschieden, welcher dadurch entspringt, daß die logischen Denkformen als ein höheres Element in den durch den Mechanismus der Associationen gebildeten Vorstellungsapparat eingehen. Der untere Gedankenlauf verhält sich zum oberen, wie Traum zu Wachen.

Die anregbare Selbstthätigkeit des Ich (die sinnliche Vernunft) zeigt in ihren Aeußerungen drei verschiedene Wirkungsarten oder Vermögen: zu erkennen, Lust zu fühlen, und willkürlich zu handeln. Jede dieser Wirkungsarten durchgeht in ihrer Ausbildung drei Stufen, zuerst die der sinnlichen Anregung, darauf die der aus inneren Gegenwirkungen entstehenden Gewöhnung, und zuletzt die der verständigen Willkür und Absicht. Man darf weder jene Vermögen, noch diese Bildungsstufen für wirkliche in der Seele vorhandene Kräfte ansehen. Sie sind nichts weiter, als Rubriken, um die Wirkungen der Thätigkeit des Ich in ihrem Erscheinen zu gruppiren. Auf ein weiteres Eindringen in die Tiefen dieser Phänomene hat die Wissenschaft Verzicht zu leisten.

Alle unſere Vorſtellungen ſind in ihrem Anfange aſſertoriſche oder Erkenntnißvorſtellungen, aus denen ſich die Vorſtellungen der Einbildung oder die problematiſchen erſt hinterher entwickeln, nach dem Geſetze des Unbeſtimmtwerdens der Erinnerungen. Das unmittelbare Bewußtwerden der unmittelbaren Erkenntniß heißt Anſchauung. In ihr als ſolcher gibt es weder Einbildungen der Phantaſie, noch Einbildungen einer künſtlichen und nur mit ſubjektiver Geltung ausgeſtatteten Phyſik. Die Anſchauung als ſolche berührt unmittelbar das Wirkliche. Aber dies iſt als ſolches unſagbar und unfaßbar. Indem wir es ausſprechen, verfälſchen wir es ſchon mit ſubjektiver Zuthat von Urtheilsformen, welche nun auch nicht mehr auf die Anſchauung unmittelbar, ſondern nur auf ihren in ein Gedächtnißbild verwandelten Schemen gehen. Die Thätigkeit des Unſagbaren oder der unmittelbaren Anſchauung iſt die Vernunft, in ihrer reinen Funktion gedacht, Glaube und Ahnung. Die ihr diametral entgegengeſetzte Funktion iſt der urtheilende Verſtand oder das Denken. Erkennen oder Anſchauen iſt qualitative Funktion des inneren Sinnes, ähnlich wie Farben und Töne qualitative Funktionen äußerlicher Sinnlichkeit ſind. Einfache Qualitäten laſſen keine weitere Erklärungen zu, und ſo iſt auch Erkenntniß ein Letztes, Unerklärbares, zu welchem der erkannte Gegenſtand nicht erſt hinzukommt, ſondern worin er ſchon unmittelbar und urſprünglich mitenthalten iſt. Das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande iſt ein bloßes Verhältniß aus innerer Sinnesqualität.

Das Kantiſche Princip der Ethik und das Jacobiſche des Religionsgefühls werden von Fries in eine enge Verbindung gebracht. Da der äſthetiſche Standpunkt hier zum höchſten erhoben wird, ſo erſcheint das höchſte Denken im Sittengeſetz als der erſte und reinſte Ausfluß aus dem höchſten Gefühl. Ethik und Religion verhalten ſich daher wie das Denken in höchſter Potenz zum Fühlen in höchſter Potenz. Dieſe beiden Sphären ſind ſo geſondert, wie die beiden entgegengeſetzten Thätigkeiten des Denkens und Fühlens es ſind. Das Fühlen hat auch hier eben ſo, wie in den niederen Sphären des Erkennens, das Primat über das Denken, aber das Verhältniß beider verwandelt ſich darin, daß hier nicht, wie im niederen Daſein, der Verſtand die Vernunft mit erdichteten Zuthaten beſchwert, ſondern der ächte und lautere Interpret ihrer Ausſagen iſt. Das Denken und das Fühlen, welche in der Sphäre der Erſcheinung einander in den Weg

treten und in Zwieſpalt gerathen, zeigen ſich in der Sphäre der höchſten Wahrheit in Einigung und Identität.

Das Geſetz von ewiger Wahrheit, nach welchem wir die Erſcheinung beurtheilen, iſt das moraliſche Geſetz, ein Geſetz des willkürlichen Handelns für den höchſten Zweck. Der Geiſt iſt Zweck an ſich, indem er abſoluten Werth, perſönliche Würde hat. Das moraliſche Geſetz iſt ein Geſetz der höchſten Werthbeſtimmungen. Es gebietet die perſönliche Würde in mir ſelbſt und jedem andern zu achten. Der Glaube an die perſönliche Würde iſt der Glaube an die ewige Wahrheit. Jedes vernünftige Weſen hat abſoluten Werth in ſich, aber ſeine Zuſtände in der Natur haben endliche Werthe, welche nach Größenunterſchieden beſtimmt werden können. Jedes vernünftige Weſen als Perſon hat den Werth des Zwecks, jede Sache den Werth des Mittels. Jede Perſon aber als ſolche hat mit jeder den gleichen perſönlichen Werth.

Die moraliſche Weltanſicht verbindet ſich mit der pſychologiſchen und morphologiſchen zur pragmatiſchen Anſchauung der menſchlichen Thaten und ihrer Motive. Dieſelbe ſteht in genaueſter Verbindung mit der religiöſen Anſicht einerſeits und andererſeits mit der ihr verwandten politiſchen. Die Verwandtſchaft der beiden letzteren Anſchauungen wird durch die gemeinſchaftliche Idee der intelligenten Welt als der Republik eines allgemeinen Geiſterreichs begründet. Die Geiſtesgemeinſchaft durchs Medium der Natur iſt der Staat oder die menſchliche Geſellſchaft unter Rechtsgeſetzen, nach den Grundbegriffen von Recht und Verbindlichkeit. Das moraliſche Geſetz verbindet ſich mit der politiſchen Anſicht vom geſelligen Leben zur ethiſchen, mit der Anſicht vom Ganzen der Welt zur religiös-äſthetiſchen Weltanſchauung. Bei der erſteren iſt zwar das Weſen der Perſönlichkeit ideal beſtimmt, aber die Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft der Perſonen iſt ein Naturbegriff. Bei der letzteren iſt ſowol das Weſen der Perſon als die Gemeinſchaft der Perſonen ideal beſtimmt.

Neue oder anthropologiſche Kritik der Vernunft. Drei Bände. 1807. Zweite Ausgabe. 1831.

Handbuch der pſychiſchen Anthropologie. Zwei Bände. 1820—21. Zweite Ausgabe. 1837—39.

Die mathematiſche Naturphiloſophie, nach philoſophiſcher Methode bearbeitet, 1822.

Wiſſen, Glaube und Ahnung, 1805.

Von deutſcher Philoſophie, Art und Kunſt, 1812.

Religionslehre.

Das moraliſche Geſetz entſpringt aus Vernunft a priori, es iſt daher nicht bloß von anthropologiſcher, ſondern auch von kosmiſcher Bedeutung, es iſt das Geſetz als ſolches, das Geſetz ſchlechthin. Der Urquell des Guten muß daher den Urquell des Seins und der Vernunft ausmachen. Für ihn paßt nicht der Begriff der Pflicht als eines zwingenden Geſetzes, ſondern er iſt das Gute als reine Qualität fürs Gefühl, als Güte der Geſinnung gedacht, die Liebe. Glaube an die Weltherrſchaft der ewigen Liebe, dies iſt die Religion der reinen Ethik.

Gut im weiten Sinne iſt Alles, was ſeinem Zwecke entſpricht. Gut im engen Sinn iſt das, was einem Zwecke entſpricht, welcher nicht wieder als Mittel betrachtet werden darf. Ein ſolcher iſt entweder außer dem Dinge oder in ihm. Es iſt entweder wozu gut, oder an ſich gut. Im erſten Fall iſt es nützlich, im zweiten Fall moraliſch gut. Ein Ding iſt aber inſofern Zweck, als die Vorſtellung ſeines Werthes auf den Willen wirkt, oder Zweckgeſetzgebung iſt eine Geſetzgebung nach den Werthbeſtimmungen der Dinge und Zuſtände. Wird nun ein Ding oder Zuſtand als Selbſtzweck erkannt, ſo wird ſein Werth nicht mehr auf unſer Wünſchen oder Wollen bezogen, d. h. das Ding oder der Zuſtand wird als ein für ſich ſelbſt beſtehendes Daſein betrachtet, das auch dann noch einen Werth in ſich ſelbſt hat, wenn es keinen mehr für uns hat, oder mit uns in keiner Beziehung ſteht.

Die Anſchauung des abſolut Werthvollen außer uns iſt mit einem Wohlgefallen verknüpft, deſſen eigenthümlicher Charakter Uneigennützigkeit, d. h. Nicht-Beziehung des Dinges oder Zuſtandes auf unſere eigenen Zwecke iſt. Inſofern ein Gegenſtand dieſes Wohlgefallen in Anregung bringt, heißt er ſchön. Da der Begriff des Zwecks der Reflexion des Urtheilens angehört, ſo verliert er ſich in der unmittelbaren Empfindung des Schönen gänzlich, während die Empfindung der Luſt an ſeine Stelle tritt. Denn dem unmittelbaren Begehren iſt immer ſein Zweck ſeine Luſt, und daher thut ſich auch der höchſte Zweck als höchſte Luſt kund, nämlich als die uneigennützige. Hierdurch hebt ſich der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Schönen gänzlich auf. Das Geſetz des Guten iſt das aus der Idee der Schön-

heit an den Einzelnen ergehende Pflichtgebot, oder das moraliſche Geſetz iſt ſeiner kosmiſchen Bedeutung nach (d. h. abgeſehen von aller Beziehung auf unſere eigene Perſon) ein Weltgeſetz des Schönen. Hierin liegt ſein Geheimniß und ſein Zauber.

Der Gegenſtand der höchſten Werthbeſtimmung iſt die moraliſch ausgebildete Perſon. Ihr entſpricht in der äſthetiſchen Beurtheilung das Ideal der Schönheit der Seele, welches darin den Mittelpunkt bildet, als ein Stamm, aus welchem alle übrige Schönheit in Natur und Kunſt herauswächſt, ſo daß alles übrige Schöne nur inſofern ſchön iſt, als es ein Analogon jener Urſchönheit genannt zu werden verdient. So wird die Schönheit aller Körperformen beurtheilt nach der Analogie der Beziehung derſelben auf eine ſchöne in ihnen wohnende Seele. Alle Formen ſtellen dadurch, daß ſie dieſer äſthetiſchen Idee in der Empfindung entſprechen, einen Zuſammenhang und eine Harmonie unter ſich dar, welche ihr Ebenmaß nicht bloß in ſich ſelbſt, ſondern in einer höheren Einheit hat, auf welche dieſelbe durch das Gefühl bezogen wird. Dieſe höhere Gefühlseinheit, das Seelenvolle, iſt die innere Vollkommenheit der Schönheit, welcher der Reichthum der Anſchauung und die regelmäßige Harmonie der Form zum Darſtellungsmittel dient. Nun kann die Schönheit ſich aber auch ganz in dieſe Mittel verſenken, ſo daß vom Urbild der inneren Vollkommenheit nur undeutliche Spuren bleiben. Dann bleibt immer noch jenes Wohlgefallen an dem zweckmäßigen Spiel unſerer Erkenntnißkräfte übrig, deſſen reine Wirkung Kant als die freie Schönheit bezeichnete, wie z. B. beim Anblick einer ſchönen Blume, ſchöngeſchwungener Wellenlinien u. dgl. ſtattfindet. Dergleichen freie Schönheit ſteht aber immer auf einer viel niedrigeren Stufe des äſthetiſchen Gefühls, als die Geiſtesſchönheit, deren Grundgeſtalt das Ideal des vollkommnen Charakters iſt.

Die religiöſen Grundgedanken des Glaubens treten durch die äſthetiſchen Ideen mit der Naturbeſchauung zuſammen zu einer Ahnung, welche den irdiſchen Dingen in einer Bilderſprache des Gefühls höhere Bedeutung zuſchreibt. Als nicht weiter zu erklärendes Princip äſthetiſcher Urtheilskraft gilt hierbei das Geſetz der vollendeten Einheit und der objektiven Zweckmäßigkeit. Die ſpekulative Form der vollendeten Einheit eines Weltgrundes hat zum Inhalt die reine Idee eines abſoluten Zwecks für ſich ſelbſt, oder die Idee des abſolut Schönen

und Seelenvollen. In der teleologiſchen Form der objektiven Zweckmäßigkeit beſtimmt ſich dieſer Zweck in Beziehung auf die einzelnen lebenden Weſen näher dahin, der objektive Weltzweck zu ſein. In jener Form verſinnlicht ſich das Schöne an und für ſich als naive Schönheit, in dieſer verſinnlicht es ſich in Beziehung auf einen an und für ſich unſchönen Gegenſatz als reflektirende oder ſentimentale Schönheit.

So tritt der ſchöne Gegenſtand durch die Form einer äſthetiſchen Idee unter die Idee des Weltzwecks, aber als ein in ſich ſchöner, welcher alſo zugleich Zweck für ſich ſelbſt ſei. So wird ein organiſches Wechſelverhältniß der Weſen nach dem Grade ihrer inneren Schönheit geahnt mit dem allgemeinen Grunde und durch ihn unter einander, eine objektive Teleologie, eine innere Geſetzgebung im Weſen der Dinge, deren Wirken ſich als Leben und Schönheit an den Formen der Organiſation offenbart, obgleich andererſeits der organiſirende Trieb durch das Verhältniß der Grundkräfte der Maſſen zum Raum ebenſo ſehr beſtimmt erſcheint. Beide Anſchauungen widerſprechen einander nicht, ſondern faſſen nur verſchiedene Sphären auf, welche beide in der Exiſtenz des Lebendigen gleicherweiſe Platz haben. Die Sphäre des phyſikaliſchen Mechanismus iſt die der bloß äußerlichen Beziehungen des Anſchaubaren zu unſerem ſubjektiven und beſchränkten Standpunkt. Die Sphäre der äſthetiſchen Beurtheilung nach der Idee der organiſchen Zuſammenhänge iſt die der an für ſich ſeienden Exiſtenz und Wahrheit. Der religiöſe Glaube iſt daher ein Glaube an die ewige Wahrheit der Schönheit, und daß der Zweck der Welt in den Ideen der ewigen Schönheit liege.

Das Leben der religiöſen Wahrheit im Menſchengeiſte läßt ſich darſtellen als ein Vernunftſchluß, deſſen ſich unter einander zur Folgerung verbindende Urtheile aber nicht trockene Gedanken, ſondern intenſive Gefühle ſind. Wenn wir nämlich den Glauben, daß das Schöne als ſolches das Göttliche ſei, oder daß das Freie und Seelenvolle als ſolches der Sphäre abſoluter Wahrheit angehöre, zum Oberſatze nehmen, und demſelben als Unterſatz die Beſchauung der äſthetiſchen Ideen in den Ereigniſſen unſeres Lebens hinzufügen, in denen uns die Anſchauung ſchöner Charaktere, erhabener Opferungen u. ſ. f. zur Bewunderung fortriß, ſo ſchmelzen dieſe Gefühle von ſelbſt in den Schlußſatz zuſammen, daß auch in dieſen einzelnen Fällen das

Schöne göttlich und primordial ſei, oder daß wir eine ewige Beſtimmung des Menſchen, ein Begründetſein ſeiner Exiſtenz in der ewigen Wahrheit, und eine über die phyſikaliſchen Zuſammenhänge hinausgehende Naturordnung in die Ahnungen unſeres äſthetiſchen Gefühls aufnehmen. Gehen wir auf den Inhalt dieſer Anſchauung näher ein, ſo laſſen ſich darin drei religiöſe Gefühlsſtimmungen unterſcheiden, welche man als Begeiſterung, Reſignation und Andacht näher bezeichnen kann.

Die Begeiſterung verſetzt uns in eine höhere Welt, in ein ewiges Leben, aus deſſen vollkommnem Zuſtande wir uns in einen aus Gut und Böſe gemiſchten Zuſtand nicht ohne Selbſtverſchuldung hinabgeſtoßen finden. Das Gefühl der Demüthigung, welches hieraus entſpringt, findet in der Begeiſterung durch das Vertrauen auf die Weltherrſchaft der ewigen Güte die Ruhe. Wir ahnen ein geheim waltendes Geſetz, wonach die ſchönen Formen der Natur nicht als vereinzelte zufällige Thatſachen daſtehen, ſondern von den Urbildern zeugen, welche die urſchöpferiſchen Kräfte des Weltalls ſelbſt ſind. Dieſe Kunſtanſchauung der Natur geht, indem ſie das Geheimniß des ewigen Lebens ahnt, von ſelbſt über in freie Dichtung oder Mythologie als eine Veranſchaulichung des Ewigen in Bildern und Schilderungen, welche der Breite des Daſeins entnommen ſind. Daher von Seiten der Aeſthetik dieſer Gefühlsſtimmung am meiſten die epiſche Form entſpricht.

Nimmt hingegen das Gefühl der Antitheſe mehr die Oberhand, das Gefühl der Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des gegenwärtigen Zuſtandes, ſo überwiegt der Schmerz, verbunden mit der Sehnſucht nach einer heilvollen Rückkehr aus einem Zuſtande, deſſen unmittelbares Mißfallen noch dadurch ſteigt, daß wir des Mißgeſchicks Urſache als Selbſtſucht und Sünde im eignen Herzen fühlen, ohne im Stande zu ſein, uns von dieſen Ketten zu befreien, an denen die ganze Welt gefangen liegt. Wir fühlen daher das Princip des Falls in uns, und inſofern uns ſelbſt mit in die Urſachen der allgemeinen großen Verſchuldung verwickelt, unfähig das Unvermeidliche in uns und um uns zu ändern. Es bleibt nichts übrig, als das Unvermeidliche, das Schickſal über ſich zu nehmen und gefaßt zu tragen, die Reſignation der Tragödie. Dabei fühlt ſich der Geiſt zwar noch immer als ein Fremdling edlerer Abkunft, aber ſeine Heimat iſt ihm

fern gerückt, er gewahrt den Urquell des Guten, sein eigenes höheres Selbst, außer sich und über sich, und also am falschen Orte.

Die Andacht endlich hebt uns im lyrischen Schwunge der Seele zu den Ideen der Versöhnung und der Erlösung. Diese erwecken sich in uns, sobald sich uns die Ahnung eines Weges zeigt, auf welchem die Grundwurzel jener bösen Selbstsucht sich dereinst wieder tilgen könne. Die Andacht führt die Hoffnung und das Vertrauen auf Wiederherstellung der Reinheit des Willens in einem ewigen Leben mit sich, und läßt uns eine Vorahnung jenes in seine gesunden und richtigen Urverhältnisse wieder hergestellten Zustandes gewinnen, dessen Spuren und Bilder von einer begeisterten Phantasie in den Schauspielen des lebendigen Weltalls und des ethisch bewegten Menschenlebens ergriffen und wie aus weiter Ferne, wie ein Räthselwort im dunkeln Spiegel der mythologischen Naturanschauung, gelesen werden.

Auf diese Weise sind die ästhetischen Ideen mit den religiösen in der Wurzel eins. Der Glaube ist ebenso, wie der Sinn für Schönheit, ein seine unmittelbare Gewißheit in sich selbst habendes Gefühl, nämlich das Gefühl des absolut Werthvollen, sofern dasselbe nicht bloß als eine Regel unseres Verhaltens auf unseren Willen wirkt, sondern auf eine ganz allgemeine und unmittelbare Weise in der Anschauung unserer selbst und anderer, sodann des ganzen Weltalls ergriffen wird.

Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele. Zwei Bände. 1814—22.

Handbuch der praktischen Philosophie. Erster Theil. 1818. Zweiter Theil. Religionsphilosophie, 1832.

Politik.

Das Princip der Pflichten stellt sich in den Sittengesetzen dar: Jedes vernünftige Wesen hat den absoluten Werth der persönlichen Würde, seine Zustände in der Natur hingegen haben endliche Werthe. Jedes vernünftige Wesen als Person existirt als Zweck an sich, jede Sache aber nur als Mittel zu beliebigen Zwecken. Jede Person hat mit jeder anderen die gleiche Würde.

Aus den Sittengesetzen entspringt das Rechtsgesetz: Die Menschen sollen sich in ihrer Wechselwirkung als vernünftig anerkennen. Ich habe das Recht, von einem Jeden zu fordern, daß er mich als ver-

nünftiges Weſen anerkenne. Verſprechen ſollen aus dieſem Grunde gehalten werden. Durch die geſetzliche Uebereinkunft ſoll in der Geſellſchaft die perſönliche Gleichheit aller Mitglieder geordnet und geſchützt werden. Das Mein und Dein ſoll nach dem Grundſatz der perſönlichen Gleichheit in der Geſellſchaft vertheilt werden. Die größtmögliche Gleichheit des Genuſſes und der Befriedigung der Bedürfniſſe ſoll bewirkt, und die größtmögliche Freiheit für Jeden in der Art, wie er leben und genießen will, hergeſtellt werden. Die vorzüglichſte Anwendung des Geſetzes der Gleichheit wird auf ein Gleichgewicht zwiſchen Arbeit und Genuß gehen. Die Befriedigung der Bedürfniſſe ſoll als Belohnung der Arbeit folgen. Je mehr jemand die Ruhe oder eine werthloſe Geſchäftigkeit ſucht, deſto genügſamer ſoll er ſein, deſto weniger hat er zu fordern. Jeder aber ſoll die Früchte ſeiner Arbeit ſelbſt genießen. Niemand ſoll gezwungen ſein, für den Beutel des Andern zu arbeiten. Dabei ſoll einem Jeden möglich gemacht werden, ſeine Arbeit gegen ſeine Bedürfniſſe umzuſetzen.

Die höchſte Gewalt im Staate kommt vom Volke, ſie beſteht in der Vereinigung der Kräfte der Mehrheit. Dies bedeutet aber nicht, daß das Volk ein Recht habe, die Geſetze zu geben: denn dies kann allein der Vernunft zukommen, und wäre das Volk im Stande, Geſetze zu geben, ſo brauchte es faſt keinen Staat mehr. Es wird vielmehr mit der geſetzgebenden Gewalt des Volkes ausgeſprochen: die Gewalt, welche das Geſetz aufrecht erhalten ſoll, kann nur die vereinigte Gewalt aller Einzelnen ſein; andrerſeits die Anforderung des republikaniſchen Geiſtes an alle Staatsverwaltung angedeutet: die Geſetze ſollen ſtets für Zwecke des öffentlichen Lebens, für das Volk gegeben ſein.

Das Rechtsverhältniß zwiſchen dem Volke und dem Regenten iſt nothwendig ein Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben. Der Regent hat im Staate die höchſte Gewalt, und ſoll jeden Andern im Volke zwingen können; er kann alſo unmittelbar von Niemand wieder gezwungen werden. Die Rechte des Volks gegen den Regenten ſind nicht politiſch geſchützt. Der Regent hat im Staate lauter Rechte und keine Pflichten, denn er kann darin, was er will. Das Verhältniß zwiſchen dem Volke und dem Regenten iſt ein bloßes Verhältniß der Gewalt. Hieran iſt leicht zu ſehen, daß in Rückſicht auf Aufruhr oder Inſurrektion von gar keinem Rechte die Rede ſein kann.

Das Volk hat kein Recht zur Insurrektion und der Regent hat kein Recht dagegen. Bei der Insurrektion findet kein Rechtsstreit, sondern ein Kampf der Gewalt statt.

Die einzig mögliche rechtliche Organisation eines Staates ist die eines wechselseitigen Zwanges (durch Achtung oder Furcht) zwischen dem Regenten und dem Volke. Der Regent zwingt durch die oberste Gewalt jeden Einzelnen unter das Gesetz; das Volk zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Gesetz. Die Stimme der öffentlichen Meinung ist das einzige Urtheil, welches dem Volke als einem Ganzen zukommt. Die öffentliche Meinung ist der wirkliche thätige allgemeine Wille; durch sie besteht die Regierung und in ihr spricht sich der Geist des Volkes aus. Die Idee des allgemein gesetzgebenden Willens in der Vernunft jedes Einzelnen spricht sich im Weisesten am reinsten aus. Der Regent sollte sein der Weiseste oder die Gesellschaft der Weisesten. Von der steigenden Aufklärung durch das ganze Volk kann allein die bessere Staatsordnung erwartet werden. Man soll dahin arbeiten, die Regierungsfähigsten zu Regierenden zu machen. Gibt es nun schon eine eigene Gesellschaft im Staate als Zunft, welche ihre ganze Fähigkeit der Geschicklichkeit weiht, gute Schuhe zu machen, so sollte es doch wol auch eine eigene Zunft der Regierenden geben; denn man muß mehreres lernen und eine feinere Bildung erhalten, um gut regieren, als um gute Schuhe machen zu können. Die Regenten sollen also zum Regieren gebildet werden; zwar nicht eben Geburt, aber Erziehung und Verdienst sollen zum Theilhaber an der Regierung machen. Wer dagegen behaupten will, von Rechtswegen müsse das Volk durch eigene Auswahl sich seine Regenten ansetzen, der kann dasselbe eben sowol bei jedem anderen Gewerbe sagen, z. B. beim Tischlerhandwerk.

Die Regierung mag demokratisch, aristokratisch oder monarchisch sein, sie ist darin noch weder despotisch, noch republikanisch. Republikanismus aber allein kann ihre Würde bestimmen, d. h. vaterländische Gesinnung und nicht persönlicher Eigennutz; Sorge für das Wohl des Staats, thätige Sorge für Wohlstand, Bildung und das Recht. Hierzu gehört 1) ein patriarchalisches Element: daß nur die Familienväter die öffentlichen Angelegenheiten in Händen haben, um der Besonnenheit willen; 2) ein timokratisches Element: nur die sollen an den öffentlichen Angelegenheiten Theil nehmen, die ein

gewiſſes Vermögen beſitzen (alſo etwas zu verlieren haben) und nicht ſo leicht feil ſind, und deren Geſchäft dabei hinlängliche Selbſtſtändigkeit gibt. Dabei ſollen Gelehrten-, Krieger-, Kaufmanns- und Bauerngeiſt ſich einander gehörig das Gleichgewicht halten.

Iſt der Geiſt in den europäiſchen Völkern ſtark genug, um ſich geſund erhalten zu können, ſo wird er endlich auf die großen Familienverbindungen bei den Gewerken und dem Ackerbau zurückgreifen wollen, und durch dieſe den edleren Geiſt des Rechtes beleben vermittelſt der durchgängigen Anerkennung der perſönlichen Freiheit in realen Perſonenrechten einer republikaniſch verbundenen Geſellſchaft.

In einer ſolchen beſſeren Zukunft wird dann der Herr unſeres bürgerlichen Lebens, der allmächtige Dukatenſcheißer, weder als Gott, noch als Dämon, noch als Heros weiter verehrt werden.

Vergleichen wir mit dieſen Anforderungen der Rechtslehre die Rechtszuſtände der verſchiedenen europäiſchen Staaten, ſo fällt auf, daß Deutſchland auf dieſem Wege der Reformen langſamer fortgeſchritten, und zurückgeblieben iſt gegen einige Nachbarländer. Aber wir verkennen dabei nicht, daß darin der deutſche republikaniſche Geiſt ſehr zu loben iſt dafür, daß er nie dem Despotismus einer Hauptſtadt erlag, daß der Wohlſtand in ſeinen Provinzen am gleichmäßigſten vertheilt iſt, und daß ſeine größten Erb-Reichen, ſeine Herzoge und Fürſten, ihren Provinzen zu Regierung und Staatsverwaltung verpflichtet ſind, während ein engländiſcher Herzog und die großen Erb-Reichen unſerer nächſten Nachbarn mit allen ihren Schätzen nur ihrem eigenen Bauche verpflichtet bleiben.

Politik oder philoſophiſche Staatslehre. Herausgegeben von E. F. Apelt. Jena 1848.

Vgl. E. F. Apelt, Die Epochen der Geſchichte der Menſchheit, eine hiſtoriſch-philoſophiſche Skizze. Zweiter Band. 1845.

Bouterwek. Schulze.

Bei Fries gründet ſich die Weltanſchauung zuhöchſt auf das äſthetiſche Element. Ihm zur Seite ſtehen in dieſer Hinſicht unter den Aelteren noch Bouterwek (1766—1828) und G. E. Schulze (1761—1833) als Geiſtesverwandte Jacobi's.

So wie bei Fries die äſthetiſche Betrachtung ſich hauptſächlich aufs religiöſe Feld geworfen hat, ſo hat Bouterwek mehr ſpeciell die Aeſthetik als Kunſtlehre ausgebildet, Schulze aber einen ſenſualiſtiſchen Standpunkt von populärer Art in der Theorie des Erkennens und der Pſychologie geltend gemacht.

Das äſthetiſche Element ſteht als ein ahnungsvolles auf der Grenze der Wiſſenſchaftlichkeit. Es macht ſich überall dort geltend, wo die Aufgabe der Wiſſenſchaft ſich momentan in Widerſprüche verhüllt zeigt, wo der Geiſt keinen Weg einer möglichen Löſung erblickt, aber dennoch, obgleich ihm der Faden der Forſchung verloren ging, von dem Traum der Erreichung des zu erſtrebenden Zieles nicht laſſen kann. Daher eben das Kantiſche Zeitalter, welches ſo reich an Beſtrebungen zur Findung eines feſteren Bodens in der Philoſophie war, ſich auch ſo voll von Offenbarungen des gefühlsphiloſophiſchen Elements in Männern, wie Hamann, Herder, Jacobi, Claudius, Moritz, erwies, deren Strebeziele groß gedacht waren, denen es aber nicht gelang, den Weg, welcher zu ihnen geführt hätte, zur methodiſchen Helligkeit und Sicherheit zu bringen.

Bouterwek's Aeſthetik ſchließt ſich, obgleich auf eine freie Weiſe, an die Kritik der Urtheilskraft an. Was Kant ganz allgemein als das durch ein zweckmäßiges Spiel unſerer Erkenntnißkräfte hervorgebrachte Wohlgefallen bezeichnet, zerlegt Bouterwek in die drei Elemente der Harmonie, des Ausdrucks und der Grazie. Denn zu einem ſolchen Wohlgefallen wird gefordert, daß der beurtheilende Verſtand ſich durch ein gewiſſes Ebenmaaß oder Symmetrie unter den Theilen des angeſchauten Gegenſtandes gefeſſelt finde, dann aber auch, daß der Gegenſtand dem Verſtande etwas ſage und ausſpreche, ſich ihm durch einen Ausdruck und eine Bedeutung (eine Idee) intereſſant erweiſe, und zuletzt, daß er dasjenige ſich dem Auffaſſungsvermögen unmittelbar Einſchmeichelnde beſitze, welches wir durch Grazie bezeichnen. Zu dieſen treten als ein viertes Element der Schönheit unter dem Namen der Ahnung des Unendlichen diejenigen die Sinnlichkeit überflügelnden Eindrücke, welche Kant unter der Benennung des Erhabenen zuſammenfaßte. Nicht braucht ein ſchöner Gegenſtand, um ſchön zu ſein, alle vier Elemente auf gleichmäßige Art in ſich zu vereinigen, was auch ſchon ihrer Natur nach nicht angeht, da z. B. Grazie und Ahnung des Unendlichen ſich nicht vereinigen laſſen. Vielmehr entſpringen durch

Ueberwiegen und Vorherrſchen des einen Elements über die anderen verſchiedene Arten von Schönheit. Das Element der Grazie oder Anmuth iſt das Element des Reizenden oder ſinnlich Angenehmen in höchſter intellektueller Verfeinerung gedacht, während das Element der Harmonie für ſich allein den ſtrengen, aber herben Stil in der Kunſt begründet. Die Harmonie zügelt den Ausdruck zur Gehaltenheit und Gemeſſenheit, wo er ſich ſelbſt überlaſſen ins bloß Pikante ausarten würde, der Ausdruck aber belebt und erwärmt die für ſich todte Harmonie. Das Element der bloßen Harmonie, verbunden mit Grazie, kommt mit dem überein, was Kant die freie Schönheit nennt, welche die Phantaſie angenehm beſchäftigt, ohne daß ihr Gegenſtand etwas bedeutet. Dagegen kommt das Element des Ausdrucks dem gleich, was von Fries als das Seelenvolle (der Ausdruck der ſchönen Seele), von Hegel als die Idee in ihrer ſinnlichen Darſtellung bezeichnet wird, und welches der höchſte Gipfel desjenigen iſt, was Kant die anhängende Schönheit nannte, als die Schönheit, welche etwas Beſtimmtes bedeutet oder ausdrückt. Die Grazie als das den Sinnen Schmeichelnde und die Ahnung des Unendlichen als das den Sinnen Widerſtrebende bilden unter einander einen Gegenſatz, welcher ſie aber zugleich unter einen gemeinſamen Geſichtspunkt (den des Sinnenreizes) bringt. So ſind es die von Kant ausgeſtreuten Samenkörner, welche bei Bouterwek zu einer höchſt ſinnigen und, was die lebendige Anwendbarkeit betrifft, die Kritik der Urtheilskraft weit hinter ſich laſſenden Claſſifikation der äſthetiſchen Eindrücke und Empfindungen geführt haben. In der leicht zu behandelnden Form, welche dieſen Begriffen durch Bouterwek vermöge einer routinirten Anwendung derſelben auf den mannichfaltigſten concreten Inhalt der Dichtkunſt gegeben worden iſt, iſt ein Werkzeug geſchaffen worden, mit welchem der Verſtand ſchnell zur Ordnung und Klarheit gelangt in allen Feldern der ſchönen Kunſt, und ſich mit leichter Mühe Ueberſicht, Gliederung und Helligkeit verſchafft in einem Gebiete, welches ſeiner Natur nach das dunkelſte und unfaßlichſte iſt, im Gebiete der Ahnungen, Stimmungen und Phantaſieen.

Faßt man den Gegenſtand der Aeſthetik derber an, ſo geräth man in eine Aeſthetik im metaphyſiſchen Sinn, d. h. in die Theorie der Empfindungen oder Senſationen, damit in die Pſychologie. Daher alle Gefühlsphiloſophie nothwendig zur Pſychologie hinneigt. Dieſe

Wendung nahm sie besonders bei G. E. Schulze. Man kann aber die Psychologie auch wiederum entweder mehr auf ästhetische oder auf naturforschende Weise behandeln. Das erste, indem man es sich überall an den Aussprüchen des populären Menschenverstandes über das, was zur religiösen und wissenschaftlichen Beruhigung dient, genügen läßt, wo dann die Psychologie auch nur zu einer Art von Gemüthsbeschäftigung am innern Menschen wird; das letzte, indem man mit Verlassung jahrtausendalter Vorurtheile auf die Jagd nach allgemeinen und durchgreifenden Gesetzen einer innerlichen Physik ausgeht. Dieses letztere Verfahren liegt aber bei Schulze noch viel weiter, als bei Fries, in die Ferne gerückt. Indem er lediglich darauf ausging, den Menschen auf die wohlfeilste Weise von dem beunruhigenden Bewußtsein zu befreien, sich selbst das größte Räthsel zu sein, und vor sich selbst jenes eigenthümliche Grauen, das ein solches einflößt, zu empfinden, erging er sich eklektisch in allen den Feldern, welche von der empirischen Psychologie des vorigen Jahrhunderts bereits betreten waren, und setzte dadurch der hinfort nicht mehr genügenden Methode derselben ihren späten Schlußstein.

Wo hingegen mit dem Hängen an der ästhetischen Methode auf dem Felde der Religion und Ethik sich ein ausnehmend starker Eifer für wissenschaftliche Methodik verbindet, da wird sich die Neigung zur Psychologie ebenfalls bewähren, aber einen Ansatz zu strengerer Bearbeitung nehmen, als nach ästhetischer oder eklektischer Methode möglich ist. So geschah es bei Herbart.

Fr. Bouterwek, Aesthetik. Zwei Theile. Leipzig 1806. Dritte Auflage. 1824—25. Religion der Vernunft, 1824. Idee einer Apodiktik. Zwei Bände. 1799. Paulus Septimius, oder die letzten Geheimnisse eines Eleusinischen Priesters, 1795.

G. E. Schulze, Psychische Anthropologie, 1816. Dritte Auflage. 1826. Ueber die menschliche Erkenntniß, 1832. Aenesidemus, eine Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik, 1792. Kritik der theoretischen Philosophie. Hamburg 1801.

Mehr oder weniger gehören außerdem der besprochenen Richtung an:

Krug (1770—1842): Fundamentalphilosophie. Züllichau 1803. Dritte Auflage. Leipzig 1827. Wörterbuch der philosoph. Wissenschaften. Zweite Auflage. 1832. Gesammelte Schriften. Sechs Bände. Braunschweig 1830—36.

Fr. v. Calker: Urgeſetzlehre des Wahren, Guten und Schönen als Darſtellung der ſog. Metaphyſik. 1820.

Hillebrand: Die Anthropologie als Wiſſenſchaft. Drei Theile. Mainz 1822. Philoſophie des Geiſtes oder Encyklopädie der geſammten Geiſteslehre. Heidelberg 1835. Zweite Auflage. 1842. Der Organismus der philoſophiſchen Idee in wiſſenſchaftlicher und geſchichtlicher Hinſicht. Dresden 1842.

J. H. Th. Schmidt: Metaphyſik der innern Natur, 1834. Vorleſungen über das Weſen der Philoſophie, 1836.

Fr. Francke: Das ſelbſtſtändige und reine Leben des Gefühls als des Geiſtes urſprünglichen Urtheils. Leipzig 1838. Philoſophie und Leben, zur Förderung des Studiums der philoſophiſchen Anthropologie. Roſtock 1831.

Ritter: Pſychologiſche Abhandlungen. Kiel 1840. Ueber das Böſe, 1839. Ueber die Principien der Rechtsphiloſophie, 1839. Ueber das Princip der Aeſthetik, 1840.

Gerlach: Grundriß der philoſophiſchen Tugendlehre. Halle 1820.

Scheidler: Handbuch der Pſychologie. Darmſtadt 1833.

Biunde: Empiriſche Pſychologie, 1831.

Jäſche: Der Pantheismus, ein Beitrag zur Geſchichte und Kritik dieſer Lehre. Drei Bände. 1826—31.

Cajetan Weiller († 1826): Verſtand und Vernunft. München 1806. Was iſt Chriſtenthum? 1820.

Salat: Grundzüge der allgemeinen Philoſophie. München 1820. Sokrates, über den Gegenſatz zwiſchen Chriſtenthum und Philoſophie. München 1820.

Ed. Schmidt: Ueber das Abſolute und das Bedingte, mit beſonderer Beziehung auf den Pantheismus, ein ſkeptiſcher Verſuch, 1833.

Bachmann: Die Kunſtwiſſenſchaft in ihrem allgemeinen Umriſſe dargeſtellt. Jena 1811. Ueber Philoſophie und Kunſt, 1812. Von Verwandtſchaft der Phyſik und Pſychologie, 1821. Syſtem der Logik. Leipzig 1829.

Tittmann: Ueber die Beſtimmung des Gelehrten, 1833. Ueber die Schönheit und die Kunſt. Berlin 1841.

Lommatſch: Aeſthetik, 1835.

Delbrück: Gelehrſamkeit und Weisheit, 1834.

Herbart (1776—1841).

Herbart's Weltanschauung knüpft an Fichte an. Fichte construirte aus lauter autonomischen Ich ein sogenanntes Schema Gottes, eine Gemeine geistiger Individuen, welche die absolute und alle Wahrheit sind. Hierin stimmt Herbart im Allgemeinen mit ihm überein. Der Begriff des schlechthinigen Seins ist auch ihm, wie Fichten, obgleich er ein gänzlich untheilbarer und einfacher Begriff ist, doch ein solcher, welcher vielmal gesetzt werden kann. Das vielmal setzbare absolute Sein heißt bei Fichte das Ich, bei Herbart das Reale. Aber die Art und Weise, wie die vielmalige Setzung des schlechthinigen Seins oder des Absoluten stattfindet, ist es, was den Unterschied dieser Systeme macht.

Bei Herbart findet diese Setzung ohne Weiteres statt, bei Fichte dadurch, daß das Ich sich ein Nicht-Ich gegenübersetzt und sich dadurch in das Nicht-Ich oder die Erscheinung vielmal hineinsetzt. Daher ist bei Fichte das einzelne Ich zwar seiner Qualität nach das absolute Sein selbst, aber der Umstand, daß es nicht schlechthin als ein einzelnes Individuum, sondern vielmal als ein solches vorhanden ist, gehört schon der Erscheinung und nicht mehr dem Sein des absolut Individuellen oder des Ich an. Bei Herbart gehört das vielmalige Gegebensein des schlechthinigen Seins zu diesem Sein selbst, es ist eine absolute, nicht blos eine für die Sphäre des Erscheinens geltende Eigenschaft am Ich.

Der Unterschied zwischen Fichte und Herbart ist also der, daß während beide das absolute Sein in einen und denselben Ort verlegen, nämlich ins Ich, Herbart demselben neben seiner Eigenschaft als Ich noch eine zweite Eigenschaft beilegt, welche Fichte blos unter die erscheinenden, nicht aber unter die wirklichen Eigenschaften des Ich zählt.

Nun ist es bemerkenswerth, daß diese Eigenschaft, über welche der Zwiespalt herrscht, auch von Herbart nicht aus dem Begriff des Seins an sich abgeleitet, sondern aus der Erfahrung hinzugefügt wird. Herbart hält gleich Fichte das Reale darum für absolut einfach, weil dies a priori in seinem Begriffe begründet liegt. Das Absolute kann kein in sich Zusammengesetztes sein, aber es kann vielmal gegeben sein. Es liegt noch nicht in seinem Begriff, daß es vielmal gegeben sei. Dies muß die Erfahrung lehren. Und die Erfahrung lehrt uns, daß

es vielmal gegeben sei. Die Erfahrung, welche in allen übrigen Dingen von Herbart so gut, als von Fichte und Kant, für bloße Erscheinung angesprochen wird, wird in diesem einen Punkte ausnahmsweise dafür genommen, absolute Wahrheit zu sein. Dies ist keine Consequenz. Die Consequenz ist hier allein bei Fichte, welcher, was im Begriff des schlechthin Seienden mit Nothwendigkeit gegeben ist, ihm auch schlechthin und wirklich zuschreibt, was aber darin nach bloßer Möglichkeit gegeben ist, ihm auch nur der Möglichkeit, und nicht auch schon der Wirklichkeit nach zuschreibt. Ist diese Möglichkeit in der Welt der Erscheinung als wirklich gesetzt, so bedeutet dies immer nur, daß Einiges von dem, was in der Erscheinungswelt sich als zur Wirklichkeit gehörig zeigt, in dem schlechthinigen Sein dennoch keine Wirklichkeit hat, sondern blos den Rang einer Möglichkeit behauptet, während Anderes allerdings so beschaffen ist, daß dasselbe sowol in der Erscheinung, als im absoluten Begriff sich als wirklich bewährt.

Dies ist also ein falscher Schritt, welchen man mitmachen muß, wenn man überhaupt ins Herbart'sche System hinein will. Der bloße Kantianer ist gar nicht fähig ihn zu machen, weil er sich auf keine Weise dazu versteht, die Dinge an sich oder das Reale in irgend einen Begriff, von welcher Art er auch sein möge, zu fassen. Wer aber in die aus der Vernunftkritik durch Fichte gezogenen Consequenzen der Wissenschaftslehre eingetreten ist, der steht allerdings mit Herbart auf demselben Boden, indem die qualitativen Bestimmungen, welche Herbart dem Sein an sich beilegt, Einfachheit, Ichheit, Vorstellungsfähigkeit, durchaus die Fichtischen sind. Aber diese Fähigkeit, in den Herbart'schen Weg einzutreten, geht auch ihm sogleich wieder verloren, sobald er bemerkt, daß zu diesen schlechthin aprioriſchen und unabtrennlichen Eigenschaften des Ich auch noch eine empirische und abtrennliche Eigenschaft, nämlich die der Vielmaligkeit oder des vielmal Gegebenseins, aus dem Aposteriori der Erscheinungswelt als eine ebenfalls unabtrennliche Eigenschaft in den reinen Begriff der aprioriſchen Ursetzung, welcher als solcher gänzlich von ihr frei ist, hineingeschmuggelt wird.

Das Herbart'sche System hätte ohne das Fichtische nicht entstehen können. Denn es ist eine Ausführung des Fichtischen Princips selbst, aber getrübt durch einen Zusatz von Dogmatismus, als von

derjenigen Denkweiſe, welche Eigenſchaften, die der bloßen Erſcheinung angehören, für Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt nimmt. Demungeachtet hat Herbart ſein eigenthümliches Verdienſt, ſelbſt in Beziehung auf den Fichtiſchen Denkweg.

Es beſteht darin, die aus der Wiſſenſchaftslehre entſprungene Anſicht vom Weſen der Materie, welche nicht, wie die Kantiſche, bei den Verhältniſſen des bloßen Erſcheinungsbegriffs ſtehen bleibt, ſondern über dieſen bis zur Conſtruktion der das Phänomen des Raums und der Zeit erzeugenden Grundtriebe und Strebungen im Ich hinausgeht, der gewöhnlichen phyſikaliſch-mathematiſchen Anſchauungsweiſe näher gelegt zu haben, als dies den Bemühungen der Naturphiloſophie ihrer Zeit gelingen wollte. Dies geſchah dadurch, daß Herbart den kühnen Verſuch wagte, die aller Raum- und Zeitſetzung vorausgehenden Urtriebe im Ich als einen pſychologiſchen Mechanismus ſelbſt dem mathematiſchen Calcul zu unterwerfen. Wenn auch dieſer mathematiſche Entwurf in Betreff ſeiner empiriſchen Anwendbarkeit kein durchaus glücklicher genannt werden darf, ſo iſt doch die in ihm zum erſten male aufgeſtellte Forderung, daß der mathematiſche Calcul in Zukunft ſich nicht mehr blos im Felde der Scheinweſen, wie bisher, zu bewegen, ſondern mit der Zeit das Reich der blos phänomenen Subſtanzen zu durchbrechen, und über ſie hinaus an die wahren Grundverhältniſſe der primordialen Urtriebe anzuknüpfen habe, eine ſchlechthin nothwendige und unabweisliche im Sinne der Wiſſenſchaftslehre und einer ſich ſelbſt verſtehenden Naturphiloſophie.

Man hatte bisher ſtillſchweigend angenommen, daß aller mathematiſche Calcul in den Naturwiſſenſchaften ſich nur auf Bewegungen in einem als fertig vorausgeſetzten Raum beziehen könne. Verhielte ſich dieſes ſo, ſo würden die Naturwiſſenſchaften auf ewige Zeiten dazu verurtheilt ſein, bei der bloßen Oberfläche der Erſcheinungen ſtehen zu bleiben, und die Hoffnung, vermöge der mathematiſchen Methode bis in die Grundverhältniſſe des Naturdaſeins einzudringen, würde ein für allemal aufgegeben werden müſſen. Denn das in einem als fertig vorausgeſetzten Raum (welcher ein bloßer Phantaſieraum iſt) conſtruirte Daſein iſt ein blos erſcheinendes Daſein, und folglich die bloße ſcheinbare Oberfläche der Exiſtenz. Eine Naturwiſſenſchaft, welche es ſich zur Aufgabe machte, in die inwendige und primordiale Raum- und Zeiterzeugung (Expanſion und Contraction) der Weſen ſelbſt ein-

zubringen, müßte ihren mathematiſchen Calcul nothwendig bis auf die Urtriebe im Ich ausdehnen, welche das Produkt des Raums nicht ſchon vorausſetzen, ſondern erſt hervorbringen. Die Naturphiloſophie ließ dieſen Gedanken, welcher ganz und gar innerhalb ihres Bereiches lag, ſeitwärts liegen. Herbart nahm ihn auf. Die in den Umfang des phyſikaliſchen Calculs zu ziehenden Grundkräfte ſind ihm die Störungen und Selbſterhaltungen in den einander entgegengeſetzten Ich. Sie laſſen ſich von Innen beobachten im eigenen Ich, wo ſie Vorſtellungen heißen, und ſich als Kräfte von theils gleichartiger, theils entgegengeſetzter Qualität offenbaren.

Wol hätte es ſich für die Männer der Fichtiſchen Schule geziemt, den aprioriſchen Deduktionen der Wiſſenſchaftslehre in einer nach empiriſcher Methode verfahrenden Pſychologie das Gegenſtück oder die Rechenprobe hinzuzufügen. Sie unterließen es. Sie ließen ſogar die von oben nach unten gehende gründlichere Deduktionsmethode der Wiſſenſchaftslehre fahren, um einem anſchaulicheren, aber unſicherern dialektiſchen Proceß von unten nach oben das Feld zu bereiten. Hier trat Herbart als Gegner in die Lücke. Zwar unternahm er noch nicht einen rein empiriſchen Ausbau der Pſychologie zur Ergänzung der Wiſſenſchaftslehre, wie ihn die Natur der Sache fordert, wol aber legte er mit ſtarkem Arm die erſten rohen Fundamente zur Arbeit der Zukunft, indem er vorläufig der empiriſchen Arbeit noch einen ganz aprioriſchen und ſynthetiſchen Unterbau gab, wobei er die urſprüngliche Deduktionsmethode der Wiſſenſchaftslehre von oben nach unten wieder herſtellte.

Die Pſychologie.

Herbart's Pſychologie iſt ein Verſuch, die Wiſſenſchaftslehre in den Rang der exakten Wiſſenſchaften zu erheben.

Das unſetzbare Nicht-Ich am Ich heißt bei Herbart die Störung. Das Ich kann nicht wirklich geſtört oder vernichtet werden, folglich wird die Störung nur dadurch ſetzbar, daß ſie durch Selbſterhaltung, d. h. durch Setzung des Ich an ihre Stelle, aufgehoben wird. Das Nicht-Ich oder die Störung iſt daher auch bei Herbart nur inſoweit im Ich geſetzt, als das Ich ſelbſt es ſetzt, oder als es ſein eigenes Sein an die Stelle des Nicht-Ich ſetzt. Dies Verhältniß heißt bei

Fichte die anſchauende Phantaſie, bei Herbart die Vorſtellung, als eine Setzung des Ich, welche nicht ſchlechthin eine ſolche iſt, ſondern an die Stelle einer Zuwiderſetzung oder Störung tritt, die ſtets vorausgeſetzt wird, obgleich ſie niemals wirklich eintritt. Die Vorſtellung iſt daher eine Störung, welche nicht wirklich ſtört, ein immer wiederkehrender Verſuch, das zu ſetzen, was nicht Ich bin, was folglich niemals wirklich von mir geſetzt werden kann, ein Streben nach dem nie Vollziehbaren, ein Trieb, welcher ebenſo ſehr immer mißlingt oder immer nur zum Scheine gelingt, als er ſich ins Unaufhörliche continuirt und wiederholt. In dieſen Grundbegriffen ſind nicht nur Familienzüge der Wiſſenſchaftslehre unverkennbar, ſondern das Grundverhältniß ihrer ſämmtlichen Conſtructionen, nämlich das Zuſtandekommen von ſcheinbaren Setzungen eines nicht Setzbaren, iſt darin vollkommen correct gezeichnet.

Das Nicht-Ich der Wiſſenſchaftslehre iſt die irrationale Größe, welche nur zum Schein oder als Bild, nur in vorübergehender ſinnlicher Anſchauung ſetzbar iſt. Alle irrationalen Größen, aller Differentialcalcul, alle Continua in Raum, Zeit, Bewegung und Materie gehören dem Nicht-Ich, der bloßen Bilderwelt des Erſcheinens an. Denn das continuirliche Quantum iſt das irrationale. Ebenſo bei Herbart. Er ſchließt in der Synechologie das Continuirliche (τὸ συνεχές) als das Irrationale oder ſinnlich Anſchauliche ſchlechthin von der an ſich ſeienden Wirklichkeit aus. Daß er nur allein dieſes ausſchließt, und die ebenfalls auszuſchließende numeriſche Quantität der Ich verkehrterweiſe darin läßt, iſt ein Verſtoß für ſich, welcher der Richtigkeit obiger Annahmen keinen unmittelbaren Eintrag thut, obgleich er ein für den Fortgang wichtig werdendes falſches Licht auf ſie wirft. Dieſes falſche Licht beſteht darin, daß die unſetzbaren, aber zum Schein oder als Bild geſetzten Störungen nach Herbart allererſt von den entgegenſtehenden Ich herrühren, während ſie nach Fichte ſich ſchon zuvor herſchreiben von dem Ich ſelbſt, inſofern daſſelbe ein anderes Wirkliche außer ſich zu ſetzen ſtrebt.

Vorſtellungen ſind demnach Strebungen. Jede Vorſtellung iſt anzuſehen als ein Trieb oder eine Kraft. So viele Vorſtellungen im Ich ſind, ſo viele Strebungen oder Seelenkräfte ſind in ihm. Sie heißen Bilder, Anſchauungen, Empfindungen, Gedanken, Gefühle, Begierden, Triebe u. ſ. f., je nach verſchiedenen Rückſichten, verſchie-

denen Verhältnissen und Gruppirungen. Ihrer aller gemeinsame Natur ist, Strebung zu sein zur Setzung einer wirklichen Wahrnehmung. Dabei wird angenommen, daß die in der Seele einmal gebildeten Strebungen oder Selbsterhaltungen nicht wieder zu Grunde gehen können, sondern sich fortwährend in gleicher Stärke darin zu erhalten haben.

Es wird ferner angenommen, daß die Individuen von einander nicht nur gestört, sondern auch auf verschiedene Art gestört sein, und sich gemäß ihren verschiedenen Qualitäten verschieden gegen einander verhalten, a gegen b anders, als gegen c, gegen dieses anders, als gegen d. Nach diesem verschiednen Verhältnisse empfängt das Ich verschiedene Ansichten von seiner eigenen Qualität, indem die Art der Selbsterhaltung verschieden ist nach Maßgabe des Verhältnisses, in welchem seine eigene Qualität zur Qualität der übrigen steht. Man hat sich daher das Herbartische Ich als ein höchst feines Sensorium zu denken, welches seine Eindrücke von den entgegengesetzten Ich durch ein Entgegenstreben derselben gegen sein eigenes Streben empfängt, ebenso wie es nach der Theorie der Wissenschaftslehre der Fall ist. Denn es ist nicht die bloße Setzung des zweiten Ich, durch welche das erste Ich eine Störung erleidet, sondern dieses geschieht nur durch die Zusammensetzung beider, d. h. durch eine zwischen ihren Strebungen gesetzte Wechselwirkung. Auch bei Herbart können, ebenso wie bei Fichte, hundert und tausend entgegengesetzte Ich dergestalt in der Welt der Erscheinung existiren, daß ihre Existenz meine eigene gar nicht berührt, wenn nämlich unsere Triebe und Gegentriebe mit einander nicht in unmittelbare Berührung kommen. Die Berührung als das Eindringen eines zweiten Ich vermöge seines Strebens in die Sphäre meines eigenen Strebens heißt bei Herbart die Störung.

Die Grundverhältnisse, durch welche die höchst mannichfaltigen und complicirten Processe des Vorstellens hervorgebracht werden, sind theils von qualitativer, theils von quantitativer Natur.

1) Qualitative Grundverhältnisse.

Die verschiedenen Qualitäten des Vorstellens können einander direkt entgegengesetzt sein (wie Hell und Dunkel), sie können disparat sein (ohne allen Bezug auf einander, wie Kälte und Farbe, Süßigkeit und Schall), sie können ähnlich und können gleich sein. Vorstellungen

ſtehen nur dann im Gegenſatz mit einander, wenn ſie zu einer und derſelben Gruppe gehören, z. B. zur Gruppe der Töne, der Farben u. dgl. In ſolchen Gruppen gibt es dann immer entweder eine oder mehrere Dimenſionen, welche durch die unendlich verſchiedenen Grade der möglichen Gegenſätze gebildet werden. So z. B. bilden die Töne ein Continuum von nur Einer Dimenſion, welche man die Tonlinie nennen darf. Hingegen bilden die Vocale ſchon ein Continuum von wenigſtens zwei Dimenſionen, indem der Uebergang vom U zum I ebenſowol direkt durch's Ue genommen werden kann, als er im Umweg durch's O, A und E ſtattfindet. Noch vielfältiger geſtaltet ſich dies bei den Farben, wo zwiſchen Roth und Blau, Blau und Gelb, Gelb und Roth drei Folgenreihen möglicher Nuanzen liegen, welche untereinander ein gleichſeitiges Dreieck zu bilden ſcheinen, zu welchem dann noch die Dimenſion des Schwarzen und Weißen als eine neue hinzutritt.

Je nachdem nun ein Paar Vorſtellungen entweder aus einerlei Continuum oder aus verſchiedenen Continuis ſind, gibt es zwei verſchiedene Arten von Vereinigung unter ihnen. Im erſten Falle wird angenommen, daß ſie nach dem Grade ihrer Ungleichheit ſich hemmen, und ſich nur ſo weit vereinigen, als die Hemmung es zuläßt. Im zweiten Falle wird angenommen, daß zwiſchen ihnen keine gegenſeitige Hemmung ſtattfindet, daß ſie ſich alſo gänzlich verbinden können. Eine ſolche Verbindung des Disparaten heißt eine Complication (wie z. B. die Complication des Glanzes mit der Schwere im Golde). Von ihr verſchieden iſt die Vereinigung von Vorſtellungen aus einerlei Continuum, welche nach den Graden der Aehnlichkeit erfolgt (wie z. B. ein Ton mit ſeiner Octave enger verſchmilzt, als mit ſeiner Quinte). Wo die Aehnlichkeit der Vorſtellungen in Gleichheit übergeht, erreicht die Verſchmelzung einen ſolchen Grad, daß die verſchmolzenen Beſtandtheile nicht mehr von einander unterſchieden werden können (wie bei zwei ähnlichen Brüdern, ſo lange man ſie nicht neben einander ſieht). Da einmal gebildete Vorſtellungen in der Seele bleiben, ſo ſammelt ſich, wenn eine gewiſſe Empfindung eine Zeitlang dauert, das in jedem Augenblick neu entſtehende Vorſtellen in ſeinen homogenen Theilen an, und verſchmilzt mit einander zu einem Produkt aus ununterſcheidbaren Beſtandtheilen als einem Integral, wovon das augenblicklich erzeugte Vorſtellen das Differential iſt.

Was im Bewußtſein zugleich gegenwärtig bleibt, macht vermöge der eintretenden Complicationen und Verſchmelzungen einen zuſammenhängenden Gemüthszuſtand aus. Ein ähnlicher Zuſammenhang bildet ſich auch zwiſchen ſucceſſiven Vorſtellungen, z. B. a, b, c, d, wo a mit einem Theile von b, b mit einem Theile von c, c mit einem Theile von d verſchmilzt. Tritt nun, nachdem ſie alle verdunkelt waren, eine von ihnen aufs neue über die Schwelle des Bewußtſeins (welches durch eine ihr gegebene Verſtärkung möglich iſt), ſo zieht dieſelbe diejenigen anderen zugleich mit ſich herauf, mit denen ſie am engſten verſchmolzen iſt. So entſtehen nach und nach Complicationen ganzer Vorſtellungsreihen mit einander, wie ſie vorkommen bei den Complexionen von Merkmalen, welche wir Dinge nennen, wo im Denkproceß ein einzelnes beſonders ſtark hervorgetriebenes Merkmal (als Prädikat) die mit ihm verſchmolzenen gleichen aus anderen Complexionen und damit dieſe ſelbſt hervortreibt, welche auf dieſelbe Art wieder andere im Gefolge haben, u. ſ. w.

2) Quantitative Grundverhältniſſe.

a) Statik des Vorſtellens.

Es wird angenommen, daß Strebungen oder Selbſterhaltungen von entſchieden entgegengeſetzter Qualität einander hemmen, indem ſie die Setzungsthätigkeit des Ich zu einander widerſprechenden Anſtrengungen treiben. Da aber keine Strebung oder Selbſterhaltung im Ich ſoll jemals aufgelöſet oder rückgängig gemacht werden können, ſo bezieht ſich die Hemmung der Vorſtellungen blos auf ihr Erſcheinen oder Wahrgenommenwerden im Ich. Die gehemmte Vorſtellung dauert in ihrer ganzen Stärke als ein Streben zum Vorſtellen fort, während ſie als aktives Vorſtellen oder Beſtandtheil des Bewußtſeins zu exiſtiren aufhört. Unſer Seelenzuſtand erſcheint in jedem Augenblick als die ſich immer neu und friſch erzeugende Haupt- und Grundvorſtellung unſerer lebendigen ſinnlichen Wahrnehmung, welche als der urſprüngliche Inhalt des Bewußtſeins angeſehen wird. Da aber die fortdauernden Bilder und Spuren vergangener Eindrücke dieſe Grundvorſtellung in einigen Theilen unterſtützen und mit ihr verſchmelzen, in anderen Theilen verdunkeln und ihr widerſtreben, ſo wird in den Theilen, wo das letztere der Fall iſt, angenommen, daß die Grund-

vorſtellung nothwendig ſoviel verlieren müſſe, als die Nebenvorſtellungen ihr an Stärke und Uebergewicht abzugewinnen vermögen. Es wird dabei ſtillſchweigend vorausgeſetzt, daß das Bewußtſein oder der Wahrnehmungsakt nur für ein gewiſſes Quantum des Vorſtellens Raum gewähre, und daher aus dieſem primitiven Quantum = a ſo viele Beſtandtheile im Bewußtſein gehemmt werden müſſen, als die Summe der Beſtandtheile beträgt, welche ſich aus den Nebenvorſtellungen = b, c, d, e u. ſ. w. gemeinſchaftlich ins Bewußtſein empordrängen.

Es ſeien zwei Thätigkeiten im Ich ſo beſchaffen, daß ſie einander hemmen, und dabei das Gehemmte als ein Streben vorzuſtellen fortdaure. Iſt die Hemmung vollkommen bei gleicher Stärke beider Thätigkeiten und vollkommnem Gegenſatz derſelben, ſo vertheilt ſie ſich, und es wird eine jede zur Hälfte gehemmt. Geſetzt alſo $a = 1$ und $b = 1$, ſo wird das im Bewußtſein Zurückbleibende ſein von $a = \frac{1}{2}$, von $b = \frac{1}{2}$, indem von einem jeden ebenſo viel als vom andern gehemmt oder in ein bloßes Streben zum Vorſtellen verwandelt wird.

Das Quantum des Vorſtellens, welches von den einander entgegenwirkenden Vorſtellungen zuſammengenommen muß gehemmt werden, heißt die Hemmungsſumme. Sie iſt im vorigen Beiſpiel gleich der Größe einer jeden der beiden Thätigkeiten. Es wird als Grundſatz angenommen, daß durch Vergrößerung der ſtärkſten unter den Vorſtellungen die Hemmungsſumme niemals wachſe, und daß dieſelbe beſtändig gleich ſei der Summe ſämmtlicher Vorſtellungen, wenn man dabei die ſtärkſte ausnimmt. Iſt z. B. $a = 3$, $b = 2$, $c = 2$, ſo iſt die Hemmungsſumme $= b + c = 4$. Oder iſt $a = 1$, $b = 1$, $c = 1$, ſo iſt die Hemmungsſumme $= b + c = 2$.

Ein fernerer Grundſatz iſt, daß ſich die Hemmungsſumme auf die einzelnen Vorſtellungen im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke vertheile. Es ſeien gegeben die Vorſtellungen a und b, ſtehend im vollen Gegenſatz, die Hemmungsſumme aber ſei b, ſo iſt das Hemmungsverhältniß $= b : a$. Folglich wird man ſchließen: Wie die Summe der Verhältnißzahlen zu jeder einzelnen Verhältnißzahl, ſo das zu Vertheilende (die Hemmungsſumme) zu jedem Theil:

$$a + b : \begin{cases} b \\ a \end{cases} = b : \begin{cases} \frac{b^2}{a+b} \\ \frac{ab}{a+b} \end{cases}$$

Die Verhältnißzahl b gehört wegen der Umkehrung des Verhältnisses der Stärke zu a, folglich bleibt im Bewußtsein als

$$\text{der Rest von } a = a - \frac{b^2}{a+b}$$

$$\text{der Rest von } b = b - \frac{ab}{a+b}$$

Oder es seien drei Vorstellungen gegeben = a, b, c, worunter a die stärkste, c die schwächste, so ergibt sich die Hemmungssumme = b + c, das Hemmungsverhältniß = $\frac{1}{a}, \frac{1}{b}, \frac{1}{c}$ oder (was dasselbe) bc, ac, ab, und die Proportionen:

$$bc + ac + ab : \begin{cases} bc \\ ac \\ ab \end{cases} = (b+c) : \begin{cases} \frac{bc\,(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \frac{ac\,(b+c)}{bc+ac+ab} \\ \frac{ab\,(b+c)}{bc+ac+ab} \end{cases}$$

woraus die Reste entspringen

$$\text{von } a = a - \frac{bc\,(b+c)}{bc+ac+ab}$$

$$\text{von } b = b - \frac{ac\,(b+c)}{bc+ac+ab}$$

$$\text{von } c = c - \frac{ab\,(b+c)}{bc+ac+ab}$$

Auf dieselbe Art läßt sich dies Verfahren für vier und mehrere Vorstellungen fortsetzen.

Der Inhalt, welchen diese Formeln in sich bergen, wird erst durch Beispiele anschaulich und deutlich, wie sie hier folgen mögen:

Für zwei Vorstellungen.

Wenn gegeben ist:	Bleibt im Bewußtsein:
a = 1, b = 1	von a = ½, von b = ½
a = 2, b = 1	von a = 1⅔, von b = ⅓
a = 10, b = 1	von a = 9¹⁰⁄₁₁, von b = 1/11
a = 11, b = 10	von a = 6⁵⁄₂₁, von b = 4¹⁶⁄₂₁

Für drei Vorstellungen.

Wenn gegeben ist:	Bleibt im Bewußtsein:
a = 1, b = 1, c = 1	von a = ⅖, von b = ⅖, von c = ⅕

UNIV CALIFO

Wenn gegeben ist:	Bleibt im Bewußtsein:		
a = 2, b = 1, c = 1	von a = 1⅗,	von b = ⅕,	von c = ⅕
a = 3, b = 1, c = 1	von a = 2⅖,	von b = ⅐,	von c = ⅐
a = 3, b = 2, c = 2	von a = 2,	von b = ½,	von c = ½
a = 2, b = 2, c = 1	von a = 1,	von b = 1,	von c = 0
a = 3, b = 3, c = 2	von a = 1½,	von b = 1½,	von c = 0
a = 3, b = 3, c = 1	von a = 1½,	von b = 1½,	von c = 0
a = 15, b = 10, c = 10	von a = 10,	von b = 2½,	von c = 2½
a = 20, b = 10, c = 10	von a = 16,	von b = 2,	von c = 2
a = 15, b = 15, c = 10	von a = 7½,	von b = 7½	von c = 0
a = 20, b = 20, c = 10	von a = 10,	von b = 10,	von c = 0
a = 6, b = 5, c = 4	von a = 3²¹/₃₇,	von b = 2³/₃₇,	von c = ¹³/₃₇
a = 5, b = 4, c = 3	von a = 3¹⁰/₄₇,	von b = 1³⁶/₄₇,	von c = ¹/₄₇
a = 4, b = 3, c = 2	von a = 2²/₇,	von b = 1Ⅴ	von c = 0
a = 3, b = 2, c = 1	von a = 2⅕,	von b = ⅘,	von c = 0

Man sieht an diesen Beispielen, daß die Summe des im Bewußtsein Bleibenden allemal gleich ist der größten Vorstellung. Der Grund davon ist der, daß die Hemmungssumme allemal als Summe der kleineren Vorstellungen angenommen wird.

Man sieht ferner, daß bei zwei Vorstellungen die kleinere niemals unter die Schwelle des Bewußtseins sinken (zu 0 werden) kann, obgleich sie in dem Maße, als sie kleiner wird, unverhältnißmäßig mehr an die größere verliert. Ist z. B. b in Wirklichkeit = ½ a, so erscheint sie im Bewußtsein als ⅕ a, ist b in Wirklichkeit ⅒ a, so erscheint sie im Bewußtsein als ¹/₁₀₀ a u. s. w. Daß aber jemals ihre Erscheinung = 0 werden sollte, ist unmöglich.

Desto leichter tritt dieser Fall mit der kleinsten von drei Vorstellungen ein. Sind z. B. die beiden größeren Vorstellungen gleich stark, so muß die kleinere selbst dann, wenn sie noch ⅔ der Kraft von einer jeden besitzt, schon unter die Schwelle des Bewußtseins sinken.

Man sieht endlich an diesen Beispielen, daß durch eine jede Vereinigung von Vorstellungen, welche bisher nicht vereinigt waren, eine Bewegung in den Gewichtsverhältnissen der Vorstellungen unter einander entspringen muß. Ist z. B. gegeben a = 2, b = 1, c = 1, wo im Bewußtsein erscheint a = 1⅗, b = ⅕, c = ⅕, und b vereinigt sich mit c zu einer einzigen Vorstellung b + c = 2, so wird sofort die Vorstellung a im Bewußtsein von 1⅗ auf 1 sinken, die

Summe $b + c$ von $^2/_5$ auf 1 ſteigen. Oder wenn bei gegebenem $a = 6$, $b = 5$ und $c = 4$, wo a erſcheint als $3^{21}/_{37}$, b als $2^5/_{37}$, c als $^{13}/_{37}$, ſich b mit c vereinigt zu $b + c = 9$, ſo ſinkt die Hemmungsſumme von 9 auf 6 herab, oder das ganze Quantum des Erſcheinens ſteigt von 6 auf 9, wovon $6^9/_{15}$ auf $b + c$, und nur $2^6/_{15}$ auf a kommt. Während alſo b mit c durch Vereinigung von $2^{16}/_{37}$ auf die Höhe von $6^9/_{15}$ ſteigt, ſinkt a von $3^{22}/_{37}$ zu $2\ ^6/_{15}$ herab. Mit einem Wort: durch Verknüpfung heben ſich die ſchwachen Vorſtellungen im Bewußtſein empor, durch Vereinzelung müſſen ſelbſt die ſtarken zu niedrigen Graden des Erſcheinens herabſinken.

Derjenige Punkt, an welchem bei drei gegebenen Vorſtellungen a, b, c die kleinſte = c aus dem Bewußtſein verſchwindet und der größten = a nebſt der mittleren = b das Feld allein läßt, iſt nicht allein in allen einzelnen Fällen nach den bisherigen Vorausſetzungen berechenbar, ſondern läßt ſich auch in die allgemeine Formel $c = b\sqrt{\frac{a}{b+a}}$ faſſen, welche die Formel des Schwellenverhältniſſes oder die ſtatiſche Schwellenformel genannt wird, weil ſie den Moment des Unterſinkens von c unter die ſtatiſche Schwelle des Bewußtſeins angibt. Um dies ſich anſchaulicher zu machen, ſetze man den Fall, daß die mittlere Vorſtellung = b beſtändig in der Stärke = 1 beharre, die ſtärkere Vorſtellung = a aber die Scala der Zahlen von 1 bis ∞ hinauf wachſe, ſo ergeben ſich für die kleinſte Vorſtellung = c, wenn dieſelbe hierbei unverrückt auf der Schwelle des Bewußtſeins verharren ſoll, folgende Werthe nach der Berechnung der Schwellenformel:

$a = 1$	mit	$b = 1$	ergibt	$c = 0{,}707$
$a = 2$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}816$
$a = 3$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}866$
$a = 4$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}894$
$a = 5$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}912$
$a = 6$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}925$
$a = 7$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}935$
$a = 8$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}942$
$a = 9$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}948$
$a = 10$	„	$b = 1$	„	$c = 0{,}953$
$a = \infty$	„	$b = 1$	„	$c = 1$

b) Mechanik des Vorſtellens.

Die Vorſtellungen werden urſprünglich alle als ungehemmt angenommen. Da aber bei ihnen allen ſogleich die Geſetze der Statik zu wirken anfangen, ſo entſteht dadurch ſofort eine Bewegung, um das Quantum der Hemmungsſumme (welches allemal der Summe der ſchwächeren Vorſtellungsmaſſen gleich iſt) unter die Schwelle des Bewußtſeins hinabzutreiben. Dieſe Bewegung wird das Sinken der Hemmungsſumme genannt. Eine jede friſche ſinnliche Empfindung bringt eine ſolche Bewegung in ihrem Vorſtellungskreiſe hervor.

In jedem Augenblick iſt die Nothwendigkeit des Sinkens der Hemmungsſumme ſo groß, als das noch ungehemmte Quantum des zu hemmenden Vorſtellens beträgt. Folglich geht das Sinken der Hemmungsſumme mit abnehmender Geſchwindigkeit von ſtatten, ſo daß das Gemüth ſehr bald beinahe, aber niemals völlig in Ruhe iſt.

In dem Augenblick, wo die ſchwächſte Vorſtellung zur Schwelle ſinkt, und alſo diejenige Vorſtellung, welche bisher am meiſten vom allgemeinen Drucke auf ſich nahm, plötzlich aus der Rechnung verſchwindet, fangen die ſtärkeren einen weit beträchtlicheren Druck zu leiden an, als ſie bisher zu tragen hatten.

Je weniger Verbindung noch unter den Vorſtellungen ſtattfindet, deſto mehr gehen die Bewegungen des Gemüths ſtoßweiſe und mit harten Rückungen; je mehr die Verbindungen zunehmen, deſto gleichmäßiger und ſanfter wird der Fluß der Vorſtellungen. Denn indem die ſchwächeren zur Schwelle getrieben ſind, haben auch die Hülfen, durch welche ſie unterſtützt waren, völlig gehemmt werden müſſen. Dieſe Hülfen rühren von den ſtärkeren Vorſtellungen her, und dienen, um die ſchwächeren verſchmolzenen länger im Bewußtſein verweilen zu machen. Alſo kann der Abſtand der Geſchwindigkeit jetzt nicht ſo groß ſein, als bei unverbundenen Vorſtellungen, wo in einem Augenblick der Druck der Hemmungsſumme ſich ganz auf die ſchwächeren wirft.

Zu einem Paar im Gleichgewichte befindlichen Vorſtellungen komme eine dritte, und zwar plötzlich. Die hinzukommende wird eine Hemmungsſumme bilden, welche ſinken muß. Die früher vorhandenen werden hierdurch momentan unter ihren ſtatiſchen Punkt herabſinken, dadurch auf die Schwelle des Bewußtſeins herabgetrieben werden, um

bald wieder zur Höhe jenes Punktes hinaufzusteigen. Dergleichen kommt z. B. vor bei jeder Störung in einem Geschäfte, das man vergißt, so lange die Störung dauert, und wieder ergreift, so bald sie beseitigt ist.

Diese Bewegung der Vorstellungen heißt ihr Sinken zur mechanischen Schwelle. Das dabei vorkommende unangenehme Gefühl der Störung, welches, wenn es heftig ist, im ersten Augenblicke gleich den Organismus in Mitleidenschaft zieht, und dann den Affekt des Schrecks erzeugt, rührt her von der Gewalt, womit die zur mechanischen Schwelle getriebenen Vorstellungen, deren man sich nicht bewußt ist, sich denen widersetzen, durch welche sie verdrängt werden.

Die zurückgedrängten an der Schwelle des Bewußtseins harrenden Vorstellungen haben ein Streben aufzutauchen, wodurch sie unausgesetzt auf die im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen wirken, indem sie gegen dieselben drücken. Diese unbewußten, im Dunkel wirkenden Vorstellungen sind die Gefühle, Begierden und Affekte. Wenn nämlich eine Vorstellung so steht im Bewußtsein, daß sich an ihr eine hemmende und eine emportreibende Kraft das Gleichgewicht halten, so besteht die Vorstellung wider die Nöthigung zum Sinken und trotz derselben im Bewußtsein mit völliger Klarheit, indem eine andere mitwirkende Kraft (eine Verschmelzungshülfe) ihr nicht erlaubt, dem Drucke, von dem sie getroffen wird, nachzugeben. Dieser Zustand, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepreßt schwebt, heißt ein Gefühl. Die fortlaufenden Uebergänge aus einer Gemüthslage in die entgegengesetzte aber, deren hervorstechendes Merkmal das Hervortreten einer Vorstellung ist, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet und dabei mehr und mehr alle anderen Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt und die anderen zurücktreibt, heißen Begehrungen. Daher nun besitzt jede Vorstellung die Fähigkeit, als Begierde zu erscheinen. Das Verabscheuen entspringt, wenn eine Vorstellung sinkt, aber durch Verbindungen gehalten oder durch neue Wahrnehmungen verstärkt noch zaudert, aus dem Bewußtsein vollends zu entweichen. In der Begierde ist die Vorstellung des begehrten Gegenstandes zugleich die lebhafteste und die herrschende; im Abscheu ist die Vorstellung des verabscheuten Gegenstandes zwar die klarste, wird aber nicht mehr als die herrschende gefühlt, sondern weicht der aus den entgegenwirkenden entspringenden Gesammtkraft,

aus welcher ein herrſchendes, der verabſcheuten Vorſtellung widerſtrebendes Totalgefühl entſpringt. Die Gemüthslagen, in denen die Vorſtellungen beträchtlich von ihrem Gleichgewichte entfernt ſind, bilden die Affekte, und zwar dergeſtalt, daß die rüſtigen Affekte ein größeres Quantum des wirklichen Vorſtellens ins Bewußtſein bringen, als darin beſtehen kann, die ſchmelzenden ein größeres Quantum daraus verdrängen, als wegen der Beſchaffenheit der vorhandenen Vorſtellungen daraus verdrängt ſein ſollte.

Die Begierde wird zum Willen, wenn ſie ſich mit der Vorſtellung (als Hoffnung) verbindet, als herrſchende gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieſer Zuſtand heißt Zweck, und es concentriren ſich ſodann alle verwandte Vorſtellungen zur Erreichung deſſelben. Pläne ſind ſolche zuſammengetriebene Vorſtellungen, welche wegen ihrer Verſchmelzungen und Complicationen mit der in der Begierde aufſtrebenden Vorſtellung (dem Zweck) ſich ſämmtlich nach ihr richten, und ſich ſo zuſammenfügen, daß aus ihnen keine Hemmung für jene entſpringt. Wenn mehrere Vorſtellungen zugleich auftauchen wollen und dadurch im Gemüth einen Widerſtreit erheben, ſo iſt dies die praktiſche Ueberlegung, welcher zuletzt die Wahl ein Ende macht. Das überwiegende Wollen, die Kraft der Entſcheidung, der Charakter eines Mannes wird davon abhängen, daß eine gewiſſe Maſſe von Vorſtellungen, eine beſtimmte Art von Bildern im Bewußtſein deſſelben ſich dauernd und vorzugsweiſe gehalten und dadurch herrſchend gemacht hat, daß ſie andere Vorſtellungen in dauernder Unterdrückung abgeſchwächt, oder frühzeitig gar nicht zum Eintritt über die Schwelle des Bewußtſeins gelaſſen hat. In der Macht dieſer herrſchenden Vorſtellungsmaſſe, die ſich je länger je mehr unangefochten feſtſetzt, beſteht die Gewohnheit und die Feſtigkeit des Wollens.

Herbart richtet in allen dieſen Betrachtungen niemals ſeine Aufmerkſamkeit auf die Totalität aller in der Seele vorhandenen Vorſtellungen, ſondern immer nur allein auf die ſich im Augenblick als ſinnliche Wahrnehmung erzeugende Gruppe, deren Elemente im erſten Momente ihrer Erzeugung als ungehemmt angenommen werden. Dieſe Gruppe heißt das Bewußtſein. Nur auf ſie bezieht ſich der Calcul des Vorſtellens, ſowol der ſtatiſche als der mechaniſche. Da dieſer Horizont meines Wahrnehmens immer nur einer iſt, eine einzelne, nur durch ihre anfängliche Ungehemmtheit unendlich bevorzugte

Gruppe unter den tausenden, welche in mir schlummern, so findet der Calcul der Psychologie immer nur auf einen höchst geringen Theil des überhaupt in mir seienden Vorstellens seine Anwendung. Denn sobald die Vorstellungen unter die Schwelle des Bewußtseins sinken, werden sie angenommen als entbunden von allem Calcul ihrer Stärkegrade, und anheimgegeben den bloßen Gesetzen ihrer qualitativen Eigenschaften, nämlich der Verschmelzung und Complication. Denn das bereits verschmolzene Gleichartige einerseits, das bereits complicirte Disparate andererseits löset seine eingegangenen Verbindungen auch außerhalb des Calculs oder des Bewußtseins nicht wieder auf. Das dem Calcul unterworfene primäre Vorstellen verschmilzt nach der Hemmung seiner Theile unter einander zu einem einzigen Gebilde, und bietet daher, wenn es als diese Gruppe wieder erinnert wird, durchaus nicht mehr Vorstellungshemmungen, sondern nur ein einziges zusammenhängendes Gebilde dar, welches, sobald es als Nebenvorstellung in einen neuen Calcul eingeht, nur immer als ein einziges Gebilde, ein untrennbares Gesammtgewicht agirt. Das Fluktuiren der Vorstellungen ist daher ein Phänomen, welches nur stattfindet zwischen der im Wahrnehmungsakt stehenden primären Gruppe einerseits und den mit ihr theils verschmelzenden, theils ihr widerstrebenden Vorstellungen andererseits, welche gleichsam aus dem unbewußten Seelenraume gegen das im Lichte der Wahrnehmung stehende Hauptbild von überwiegender, ungehemmter Kraft wie gegen eine zu erobernde Festung andrängen. Die Folge ist, daß bei diesem Sturm das primäre Hauptbild in denjenigen Theilen von seiner Helligkeit verliert, in welchen die andrängenden secundären Nebenbilder ihm zu widerstreben und dadurch bewußt zu werden vermögen, und zwar dies nach den Graden, welche der Calcul näher bezeichnet.

Da nun also die unter dem Lichte der Wahrnehmung liegenden Vorstellungen einem Gesetze des Bewußtseins und der aufmerksamen Gespanntheit unterliegen, denen die dem bloßen Verschmelzungs- oder Associationsgesetz anheimgestellten unbewußten Vorstellungen entzogen sind, so zerfällt hierdurch unser psychisches Leben in zwei große Hälften, eine des wachenden und eine des schlafenden oder träumenden Bewußtseins, wovon die letztere die erste ebenso sehr an Umfang und Reichthum übertrifft, als sie von ihr an Intensität, Leidenschaft und gespannter Lebendigkeit übertroffen wird. Und es tritt uns hier aufs

neue derſelbe Gegenſatz vors Auge, welchen wir bei Fries als den des oberen und unteren Gedankenlaufs, des Gedankenlaufs der Aufmerkſamkeit und der Aſſociation, des wachenden und des träumenden Bewußtſeins angemerkt fanden. Bei Herbart beſtimmt ſich dieſer Unterſchied näher dahin, daß im erſten Falle die qualitativen mit den quantitativen Verhältniſſen in Gemeinſchaft agiren, während im zweiten Falle den qualitativen Verhältniſſen das Feld allein gelaſſen iſt. Wo das letztere gänzlich der Fall wäre, würden die Realen unbewußte oder ſchlafende Seelen ſein.

Der mathematiſche Anſatz dient bei Herbart bloß das Denken präciſer zu machen, indem bei ihm von vorn herein auf eine eigentliche Anwendbarkeit verzichtet werden muß auf einem Felde, wo man keine Inſtrumente hat, die gegebenen Größen zu meſſen. Doch würde hieraus, ſollten ſeine Vorausſetzungen ſich nur als richtig bewähren, am allerwenigſten ein Grund ſeiner Verwerfung hergenommen werden können. Denn es iſt eine Unwahrheit, daß ein angeſtellter Calcul unter möglichen Größen überhaupt nur da Nutzen habe, wo man meſſen kann. Das Meſſen der in der Erfahrung gegebenen Größen gibt zwar allein die Möglichkeit an die Hand, einen zu erwartenden Erfolg genau voraus zu berechnen. Aber auch dort, wo man hierauf verzichten muß, würde ein auf richtigen Principien ruhender Calcul der Möglichkeiten noch immer große Vortheile bieten, wie der Herbartiſche im Beiſpiele höchſt deutlich zeigt. Er gewährt den Gedanken eine Feſtigkeit und Präciſion, welche ſie in der Faſſung bloßer abſtrakter Deduktionen niemals gewinnen können, und läßt die Tragweite der aus einem Princip möglichen Folgerungen mit viel größerer Genauigkeit überſchauen, als eine bloß vage Beſtimmung möglicher Hemmungsgeſetze in abstracto thun würde. Welche Deutlichkeit gewinnt durch ihn nicht z. B. die Hypotheſe von einer Verſtärkung der Vorſtellungselemente durch ihre Verbindung, einer Schwächung durch ihre Vereinzelung! die Hypotheſe von einer Verdrängung einer Vorſtellung aus dem Bewußtſein durch zwei andere, welche ſie an Stärke nicht gar ſehr übertreffen! Um die Frage nach der Brauchbarkeit der Mathematik in der Pſychologie rein und klar zu erhalten, betrachte man dieſe und ähnliche mit dem Calcul zuſammenhängenden Grundgeſetze nur nicht ſogleich nach ihrer Prätention, womit ſie auftreten, Wahrheit zu ſein. Sondern man nehme ſie als das, was ſie zunächſt ſind,

als reine Hypotheſen, ſo wird man Herbarten immer den Scharfſinn nicht abſprechen können, auf ein Mittel verfallen zu ſein, wie man den Gedanken auf einem Felde, wo ſie ſonſt nur gar zu leicht an Vagheit und Vieldeutigkeit leiden, eine Glätte, Schärfe und Präciſion geben kann, welche bis jetzt einzig in ihrer Art daſteht, und ſelbſt auch dann, wenn ihr Fundament ſich als nicht ſtichhaltig bewähren ſollte, immer als denkwürdiger Verſuch die Hochachtung in Anſpruch nehmen wird, welche überall den erſten aufopfernden Anſtrengungen gebührt, die den ſpäteren gewinnbringenden Arbeiten den Weg bereiten. Was dann aber ferner die ſo vielfach urgirte Unmeßbarkeit der Vorſtellungen betrifft, ſo iſt auch darin ein ſtrenges Abſprechen nicht anempfehlungswerth. Wenigſtens verliere man dabei niemals aus den Augen, daß die Triebe und Begierden der Thierwelt, welche auch im phyſikaliſchen Raum als Anziehungs- und Abſtoßungskräfte wirken, nichts als Selbſterhaltungen im Ich ſind, und daß nach den Anſichten der Philoſophie die Kluft zwiſchen chemiſchen und phyſiologiſchen Anziehungen keineswegs ſo groß darf zugegeben werden, als ſie von dem Vorurtheil des gemeinen Lebens feſtgeſetzt wird. Wer dies alles in gehörige Erwägung zieht, dem wird der Gedanke einer exakten Mathematik des Ich immer als ein letztes Strebeziel der vollendeten Wiſſenſchaftslehre vorſchweben müſſen, wie er Herbarten vorgeſchwebt hat. Zwiſchen dieſem nothwendigen Strebeziel und einem vereinzelten Verſuche, dahin zu gelangen, vergeſſe man nur nicht, gehörig zu unterſcheiden. Dann wird man bald zu dem wahren Standpunkte der Gerechtigkeit in Beurtheilung dieſes Syſtems gelangen, die ganze Größe des Strebens als eine werthvolle anzuerkennen, auch bei vorläufiger Verfehlung des Ziels, welche in dieſem Falle unmöglich ausbleiben konnte, indem zwar aus dem Hafen der Wiſſenſchaftslehre ausgelaufen, aber während der Fahrt nicht ganz richtiger Curs gehalten wurde.

Lehrbuch zur Pſychologie. Königsberg 1816. Dritte Auflage. 1834.

Pſychologie als Wiſſenſchaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphyſik und Mathematik. Zwei Theile. Königsberg 1824—25.

Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Pſychologie anzuwenden. 1822.

Pſychologiſche Unterſuchungen. Zwei Theile. Göttingen 1839.

Die Metaphysik.

So wie die Psychologie ein Versuch ist, aus der Wissenschaftslehre eine exakte Wissenschaft zu machen, so ist die Metaphysik ein Versuch, auf dem analytischen Wege der Vernunftkritik bis zu den synthetischen Principien dieser Psychologie vorzudringen.

Hier beginnt Herbart zunächst als strenger Kantianer mit seiner Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Wir glauben zwar die Körper unmittelbar nach drei Dimensionen ausgedehnt wahrzunehmen. Allein die Summe des Gefärbten, welches wir erblicken, oder des Widerstandes, den wir empfinden, ist als solche nichts Ausgedehntes oder Gestaltetes. Auch kommt weder der leeren Entfernung Sichtbarkeit zu, noch ist den farbigen Stellen die Größe ihres gegenseitigen Abstandes anzusehen. Wir glauben zwar sinnlich zu erfahren, daß zwei Töne schneller oder langsamer aufeinander folgen. Aber die leere Zeit zwischen beiden wird nicht von dem Ohre aufgefaßt, sondern nur in den Klängen besteht das Hörbare. Jedoch Niemand wird behaupten, daß in dem Schalle der Abstand des einen von dem andern vernommen, oder daß durch Veränderung des Abstandes eine Aenderung des Klanges bewirkt werde. Ein ebenso großer Unterschied, als zwischen den Empfindungen einerseits und den von Innen hinzufließenden Anschauungen des Raums und der Zeit, in welchen jene sich ordnen, andererseits, findet zwischen dem unmittelbar Wahrgenommenen und dem Hinzugedachten statt. Wir nehmen zwar die Merkmale, aber nicht ihre Vereinigung wahr, demungeachtet behaupten wir die letztere, und denken sie also zur Wahrnehmung hinzu. Bemerkt man, daß aus dem Anschlagen des Stahls an den Kiesel ein Funke entspringt, so ist der behauptete nothwendige Zusammenhang, das Eingreifen des Wirkenden in das Leidende, ein hinzugedachter. Ebenso wenig geben sich die zweckmäßigen Formen der Naturgegenstände in der sinnlichen Auffassung kund, sondern werden nur im Denken hinzugebracht. Ueberhaupt enthalten wahrgenommene Merkmale niemals irgend eine Nachweisung ihrer Gruppirung in sich. Man darf z. B. bei der Wahrnehmung des Goldes nicht behaupten, daß man mit der Schwere und durch dieselbe die Nothwendigkeit fühle, dieses Schwere zugleich für gelb zu halten, oder daß man mit der

gelben Farbe und durch dieſelbe die Nothwendigkeit ſehe, dem Gelben einen gewiſſen Grad von Schwere beizulegen u. ſ. w.

Im Erfahrungskreiſe findet ſich ein mannichfaltiger Zuſammenhang des Vielen, das vorliegt in den einfachen Empfindungen. Das Einfache der Empfindung hält Niemand für real, die Sprache drückt es durch Adjektiva aus. Aber die Subſtantiva zu dieſen Adjektiven, die Sachen, ſind Complexionen jenes Einfachen, Formen des Nicht-Reellen, alſo noch weniger reell. Was nicht reell und doch geſetzt iſt, iſt Schein. Nun liegt es im Begriff des Scheins, daß er nicht in Wahrheit das ſei, was da ſcheint. Demnach: wie viel Schein, ſo viel Hindeutung aufs Sein.

Erklären, daß A ſei, heißt erklären, es ſolle bei dem einfachen Setzen des A ſein Bewenden haben. Ein mehrfaches Setzen oder ein complicirtes Setzen würde ſich zerlegen laſſen in dies und jenes Setzen, es würde alſo eine Negation darin liegen. Daher ſchließt der Begriff des ſchlechthin geſetzten Seins von dem, das da iſt, allen Zuſammenhang mit einem andern und alle Mannichfaltigkeit aus. Aber der Begriff des Seins ſteht in nothwendiger Beziehung mit irgend einem Was. Das Was bleibt unbeſtimmt, weil der Begriff des Seins bloß dies ausdrückt, es werde bei dem einfachen Setzen dieſes Was ſein Bewenden haben. Es bleibt alſo inſofern unbenommen, Vielheit des Seienden anzunehmen. Denn der Begriff des Seins iſt an ſich weder Eins noch Vieles, ſondern eine Art zu ſetzen.

Man laſſe an dieſem Orte nicht unbemerkt, daß die Setzung der Vielheit des Seienden als eine bloße Erlaubniß aus dem aprioriſchen Seinsbegriff (A=A) hervorgeht, während die Setzung der Einfachheit des Seienden als eine unerläßliche Nothwendigkeit aus ihm entſpringt. In der Erſcheinungswelt läßt ſich allerdings alles ſetzen, wozu die Erlaubniß gegeben iſt. In der wirklichen Welt aber oder im Abſoluten läßt ſich nur dasjenige ſetzen, was mit Nothwendigkeit aus dem Seinsbegriff folgt, und das iſt nichts weiter als dieſer Begriff ſelbſt, ſeine reine Funktion (A=A oder Ich=Ich). Wenn man daher Herbarten auch dieſes zugeben mag, daß der Begriff des Seins als eine bloße Art zu ſetzen an ſich weder Eins noch Vieles ſei, ſo iſt doch Herbart ſeinerſeits ebenſo ſehr verpflichtet zuzugeſtehen, daß das nur allein vermöge dieſes Begriffs geſetzte Seiende zwar der Nothwendigkeit nach Eins, dagegen nur der Erlaubniß nach

Vieles ſei. Man muß entweder den Muth haben, überall dahin zu gehen, wohin der Begriff in ſeiner ganzen Strenge führt, ohne Furcht und Schrecken, oder man muß ſolche Spekulationen gar nicht anfangen und in Ruhe Phyſik treiben. Doch wir fahren mit Herbart in der Deduktion fort:

Was als ſeiend gedacht wird, heißt inſofern ein Weſen; losgeriſſen hingegen vom Sein, bloß als Was gedacht, ein Bild. Was das Weſen iſt, das iſt nothwendig Eins. Das Weſen hat alſo in ſich weder Vielheit, noch Allheit, weder eine Größe, noch einen Grad, weder Unendlichkeit, noch Vollkommenheit. Alles dies ſind bloße Bildverhältniſſe.

Das Einfache der Empfindung findet ſich in Complexionen, welche wir Dinge nennen. Eine Mehrheit von Merkmalen, um für ein Bild des Weſens zu gelten, muß in einen einfachen Gedanken verſchmelzen können. Es wird aber Niemand, der das Gold zugleich ſieht und fühlt, die Empfindungen gelb und ſchwer in eine einzige Empfindung zu faſſen im Stande ſein. Alſo ſind alle dieſe Merkmale unfähig zu beſtimmen, was da ſei. Und was da iſt, das erträgt, wiewol uns völlig unbekannt, gewiß nicht dieſe vielen Merkmale.

Man denke ſich nun irgend eines unter den vielen Merkmalen eines Dinges. Das Ding = M ſoll gleich ſein dieſem herausgehobenen Merkmal = N. Denn M ſoll als Subſtanz das einfache Sein hergeben, worauf N als einzelnes Accidenz ohne Sein oder als Bild deutet. M kann alſo, um N zu ſetzen, durch einen einfachen Gedanken nicht gedacht werden, und da eine Vielfachheit in ihm nicht denkbar iſt, ſo muß die zu ſetzende Vielfachheit außer ihm in anderen einfachen Weſen geſucht werden. Dadurch entſteht die Forderung einer Setzung mehrerer M oder Subſtanzen, welche in ihrem Zuſammen als Reſultat ein Bild = N ergeben. Jedes N ſetzt demnach zu ſeiner Erzeugung mehrere M, jedes Bild ſetzt zu ſeiner Erzeugung mehrere einfache Weſen voraus. Dieſe Art der Deduktion wird von Herbart die Methode der Beziehungen genannt.

Jede Subſtanz = M hat viele Merkmale. Für jedes Merkmal = N wird ein Zuſammen mehrerer M erfordert. Aber M ſollte Eins ſein, und das Gleiche für die ſämmtlichen an ihm befindlichen N. Für Eine Subſtanz alſo gibt es ein vielfaches Zuſammen mit anderen und wieder anderen Subſtanzen, und zwar ein ſo vielfaches Zuſammen, als

ein und daſſelbe Ding Merkmale zeigt, ſowol gleichzeitige, als ſucceſſive. Dieſe Merkmale bezeichnen alſo ein Zuſammen vieler einfacher Weſen mit demjenigen einfachen, welchem ſie zunächſt angehören.

Jedes Merkmal eines Weſens iſt das Erzeugniß eines Verhältniſſes zwiſchen ihm und einem zweiten Weſen. Dieſes zweite Weſen heißt als der Erzeuger eines Merkmals am erſten eine Kraft. Durch die Beziehung des zweiten Weſens auf das erſte wird das erſte ſcheinbar verändert. Die ſcheinbare Veränderung heißt das Merkmal, welches ein bloßes Bild oder Scheinweſen iſt. Das in allen Merkmalen wirklich Seiende iſt nur das einfache ihnen gemeinſam zum Grunde liegende Weſen, welches in ihnen allen nicht außer ſich kommt, ſondern einfach ſeine Exiſtenz bewahrt oder ſich ſelbſt gegen die Einflüſſe der verſchiedenen Kräfte erhält. Dieſe Einflüſſe heißen Störungen, inſofern in ihnen das Streben geſetzt iſt, im einfachen Weſen etwas anderes zu ſetzen, als ſeine eigene einfache Exiſtenz. Inſofern aber in einem jeden geſetzten Merkmal an die Stelle der angeſtrebten Störung die einfache Selbſterhaltung des einfachen Weſens, nun aber auf ſcheinbar immer andere und andere Weiſe tritt, ſinkt die Störung zu einem nur vorausgeſetzten, niemals ſetzbaren Hülfsbegriff herab. Solche Hülfsbegriffe nennt Herbart zufällige Anſichten. Das Weſen gibt den zufälligen Anblick, als ob ſeine Exiſtenz wirklich litte, obgleich dies niemals der Fall iſt.

Der Zuſtand, in welchem Weſen gegenſeitig auf einander wirken (Merkmale aneinander hervorlocken), heißt das Zuſammenſein der Weſen, das Gegentheil ihr Nicht-Zuſammenſein. So viele Anwirkungen demnach ein Weſen empfängt, in einem ſo vielfachen Zuſammen befindet es ſich. Der Gegenſatz zwiſchen den verſchiedenen Zuſammen heißt die Lage. Im Begriffe der Veränderung tritt für die nämlichen Weſen ſowol das Zuſammen, als das Nicht-Zuſammen nach einander ein. Die Lage ändert ſich. Da ein jedes Weſen mit unzählig vielen anderen im Verhälniß des Zuſammen ſtehen kann, ſo kann ein jedes Weſen ſich auf unendlich mannichfache Art als Kraft äußern.

Was in der Wirklichkeit die Lage iſt, das heißt im Bilde angeſchaut der Ort. Der Ort iſt das Bild des Seins, welches entſteht, wenn man dem Sein des einen in Gedanken beifügt das Sein des andereu, aber nur als in Gedanken, d. h. als Bild. Jedes gibt dem

andern einen Ort, indem es einen Punkt der Anheftung darbietet für das Bild von deſſen Sein. Da nun der Begriff des Seins immer der gleiche Begriff iſt, ſo können alle Orte Bilder werden von dem Sein eines jeden beliebigen Weſens. Das einem jeden Weſen angeheftete Bild iſt alſo zugleich ein Bild von ſeinem eigenen Sein. Und wenn eine unabſehbare Menge von Weſen ſo gedacht wird, daß mit Jedem die Uebrigen zuſammen ſein könnten, ſo wird zwar jedem ein Bild des Seins angeheftet, aber man kann nicht entſcheiden, welches der übrigen Veranlaſſung gegeben habe. Sofern aber ihm dies Bild anhängt, iſt es ſelbſt in dieſem Orte, und der Ort iſt ſein Ort.

In der Wiſſenſchaftslehre iſt der Raum die Setzung des Ich an die Stelle oder anſtatt des unſetzbaren Nicht-Ich, das Bild, in welchem Ich und Nicht-Ich vertauſchbar werden. Ein ſolches Bild iſt nothwendig ein bloßes Scheinbild. Ebenſo iſt bei Herbart das einem jeden Weſen angeheftete Raumbild ein Bild von ſeinem eigenen außer ihm geſetzten Sein. Das reale Verhältniß, welches dieſer Bildwerfung zum Grunde liegt, iſt in der Wiſſenſchaftslehre der Trieb oder das Streben, welches, in Wechſelwirkung mit einem Gegentriebe angeſchaut, die Empfindung heißt. Ebenſo iſt bei Herbart das dem Raumbilde zum Grunde liegende reale Verhältniß die Wechſelwirkung der einfachen Weſen als ein Verhältniß von Kraft und Gegenkraft, Streben und Gegenſtreben. Wir befinden uns alſo an dieſem Punkte der Deduktion wieder ganz innerhalb des Bereiches der Wiſſenſchaftslehre, und es iſt bloß zu bedauern, daß Herbart beſtändig mehr bemüht geweſen iſt, durch Verdeckung dieſer Zuſammenhänge ſein Syſtem zu iſoliren, als durch ihre offene Hervorhebung daſſelbe dem Verſtändniß näher zu rücken.

Setze man der Einfachheit wegen nur zwei Weſen, ſo hat man auch nur zwei Orte. Dieſe ſind völlig außer einander, aber ohne alle Diſtanz, ſie ſind an einander (d. h. in Wechſelwirkung). Läßt man nun, in der Conſtruktion des Raumbildes, a in den Ort von b treten mit Beibehaltung ihres einmal geſetzten Verhältniſſes, ſo rückt b in einen dritten Ort c hinaus, zu welchem man von a aus nicht anders gelangen kann, als durch b. Setzt man dies ins Unendliche fort, ſo entſteht eine unendliche, ſtarre, gerade Linie, zwiſchen je zwei beſtimmten Punkten endlich theilbar, fähig, auch nach der entgegengeſetzten Seite hin auf gleiche Weiſe unendlich verlängert zu werden.

Eine zweite Linie, welche gegen das Vor und Zurück der erſten Linie ſich völlig indifferent verhält, bildet ein Perpendikel auf dieſelbe. Endlich wird es möglich ſein, ein Perpendikel auf die Fläche zu führen, welches ſich gegen ſämmtliche in der Fläche vorkommende Richtungen völlig indifferent verhält.

Von einem jeden Weſen aus muß der ganze Raum conſtruirt werden. Dieſe Raumconſtruktionen ſind aber ſehr mannichfaltig. Denn das Phänomen der Veränderung erfordert, daß für die nämlichen Weſen ſowol das Zuſammen, als das Nicht-Zuſammen ſtattfinden könne. Es darf demnach das eine Weſen im Raum des andern nicht feſt ſein. Es muß ihm ein Mittelding geſtattet werden zwiſchen Beſitz eines Bildes vom Sein und Verluſt des einen über dem andern: dies Mittelding iſt Geſchwindigkeit. Man ſoll dem Weſen einen Punkt zuſchreiben, nur um ihm denſelben abzuſprechen. Damit das Weſen nicht aus dem Raume hinausgeſtoßen werde, muß in dem Abſprechen zugleich das Zuſprechen eines beſtimmten neuen Punkts inbegriffen ſein. Der erſte und ein beſtimmter anliegender Punkt geben die Richtung der Geſchwindigkeit. Das Verhältniß der entſtehenden Setzung zur verſchwindenden gibt den Grad der Geſchwindigkeit. Die Wiederholung des einfachen Erfolgs der Geſchwindigkeit iſt Bewegung. Vermöge der Geſchwindigkeit ereignet ſich zwiſchen dem Aneinander und dem vollkommnen Ineinander (der vollkommnen Durchdringung) ein unvollkommnes Zuſammen als Uebergang aus dem einen ins andere. Indem dem Bewegten eins von den Vielen abgeſprochen, ein anderes zugeſprochen wird, entſteht die Wiederholung der Bewegungsakte, als eine Art von Vervielfältigung, wobei das Viele außer einander bleibt, aber einem und demſelben zugeſchrieben wird. Die Form der Wiederholung heißt das Nacheinander oder die Zeit. Das Quantum der Succeſſion, dividirt durch die Geſchwindigkeit, gibt die Zeit. Die einfache Zeitreihe iſt ſtarr, wie das einfache Aneinander. Der Zeitmoment iſt das Bild des einfachen Erfolgs der Geſchwindigkeit ohne Rückſicht auf den Grad derſelben.

Bewegung iſt daher keine unmittelbare Wirkung der Weſen, ſondern etwas bloß Erſcheinendes, nämlich die Beſtimmung eines Weſens gegen den Raum eines anderen, ein bloßes Bildverhältniß. Zwar liegen einer Reihe von Veränderungen immer eine Reihe von Störungen zum Grunde. Aber das Verknüpfende der Reihe, die zwiſchenfallen-

den Bewegungen, ſind bloßer Schein. In Wirklichkeit ſitzt jede Störung den einander ſtörenden Weſen gleichſam unmittelbar auf. Die Reihe und was an ihr hängt, Bewegung, Raum, Zeit u. ſ. f. iſt alles nur für den Beobachter. Die ganze Unendlichkeit, welche einer ſolchen Reihe von Bewegungen gegeben werden kann, iſt um nichts länger, als wenn alle Weſen in vollkommner Durchdringung ruhend einen einzigen zeitloſen Moment ausfüllten. Der intelligible Raum, d. h. das reale Verhältniß der gegenſeitigen Lage unter den Weſen, verträgt daher nicht nur keine actio in distans, ſondern es findet in ihm zwiſchen den fernſten Sonnen, ſofern ſie auf einander wirken, unmittelbare Berührung ſtatt, wie denn z. B. vermöge des Verhältniſſes der Schwere alle ponderablen Weſen mit allen in fortwährender unmittelbarer Berührung zu denken ſind.

Anders alſo, als die Weſen an ſich ſelbſt ſind, erſcheinen ſie. Der Schein braucht einen Träger, einen den Schein machenden oder vorſtellenden. Dieſer Träger heißt Ich. Die Vorſtellungen ſind innere Eigenſchaften oder Merkmale am Ich. Da Merkmale Selbſterhaltungen ſind, ſo iſt jede einfache Vorſtellung als innerer Akt der Selbſterhaltung gegen Störungen durch andere Weſen anzuſehen. Jede Vorſtellung als eine Selbſterhaltung gegen den ſtörenden Einfluß eines beſtimmten einfachen Weſens wird nun das bildliche Zeichen für dieſes einfache Weſen außerhalb des Ich, und heißt in dieſer Qualität ein Objekt im Ich oder im Subjekt. Da in jedem Objekt in Wirklichkeit nichts anderes geſetzt iſt, als daſſelbe, nämlich dieſelbe Selbſterhaltung des Ich, ſo widerſprechen die verſchiedenen Objekte einander vermöge ihrer verſchiedenen Qualität. Die Folge iſt, daß ſie eins das andere aufheben, aber dabei beſtändig in dieſer Aufhebung beharren, auch dann noch, wenn die wirkliche Störung weggefallen iſt. Das Zuſammen der einander aufhebenden Objekte ſteht nun ſtatt des Einen Subjekts oder vertritt die Stelle des Ich. Das Subjekt findet die Objekte als Bilder, und ſchreibt den Bildern als gemeinſchaftlichen das Sein zu, welches Ich oder Subjekt heißt.

Die theilbaren Gegenſtände ſind zu denken als Gruppen von einfachen Weſen oder Realen, welche in beſtimmten engeren Verhältniſſen der Störung oder Wechſelwirkung unter einander ſtehen. Dabei kann eines der vielen Realen, welche zu einem Dinge zuſammengruppirt ſind, unter ihnen als vereinigender Mittelpunkt fungiren, wie dies z. B.

mit der Seele oder dem vorstellenden Ich der Fall ist. In diesem Fall erscheint kein Reales in der Verbindung in gesonderter Thätigkeit, sondern die Thätigkeit eines jeden ist durch die der anderen bedingt und weiset auf die der anderen hin, während alle zuletzt auf jenes eine bevorzugte Reale als ihren gemeinschaftlichen letzten Vereinigungspunkt sich beziehen.

Die Grundphänomene der Natur beruhen auf der Vereinigung und Trennung der Realen, woraus im sinnlichen Raum der Anblick der attraktiven und repulsiven Bewegungen entspringt. Die Ursache dieser Vereinigungen und Trennungen liegt in der Wechselwirkung der Realen, also in ihren Störungen und Selbsterhaltungen. Man muß sich denken, daß die Monas a durch die Störung, welche sie von der Monas b leidet, mit welcher sie in Berührung ist, in einen inneren Zustand der Selbsterhaltung versetzt wird, welcher ihrem äußeren Verhältniß unangemessen ist, und welchem nur eine Veränderung des Verhältnisses zwischen beiden Wesen entsprechen würde. Nun ist eine zwiefache Veränderung denkbar, eine Trennung der Monaden aus ihrem Zusammen, und eine Steigerung dieses Zusammen bis zur völligen Durchdringung. Bei der Attraktion strebt die anziehende Monas a nach dem Eindringen der Monas b. Dieses setzt voraus, daß die Monas b schon zum Theil, obgleich nicht vollkommen, in a eingedrungen ist, d. h. daß a durch b eine Störung leidet, welche es mit einer Selbsterhaltung beantwortet, entsprechend nicht nur dem theilweisen, sondern dem gänzlichen Eindringen von b in a. Daher läßt sich jede Störung oder jedes wirkliche Aneinander der Monaden als eine partielle Durchdringung derselben ansehen. Diese partielle Durchdringung sollicitirt sie, sobald sie den erforderlichen Grad von Selbsterhaltung vollziehen können, zum vollkommnen ineinander Eindringen, sobald sie jenes nicht können, zur Aufhebung ihres Aneinander oder ihrer Wechselwirkung. Im ersten Falle werden die Monaden einander anzuziehen, im zweiten einander abzustoßen scheinen.

Das Eindringen der Realen ineinander ist chemisches Verhältniß. Die Undurchdringlichkeit der Materie ist ganz und gar ein Wahn. Vielmehr muß man, weil die Raumausdehnung ein bloßer Schein ist, sich zu dem Gedanken entschließen, daß derselbe Ort, welchen ein Atom Sauerstoff einnimmt, ebenso gut zu gleicher Zeit als wie nacheinander von einem Atome Wasserstoff ausgefüllt sein kann, obschon wir sehen,

daß das Atom Sauerstoff, während es das Atom Wasserstoff mit in seinen Ort hineinzieht, den anderen Atomen seines gleichen denselben Ort verbietet. Aus dem letzteren Umstande ist hierbei nichts weiter zu schließen, als daß zwischen den homogenen Atomen des Sauerstoffs auf irgend eine Art ein solches Verhältniß eingeleitet ist, worin Attraktion und Repulsion einander gleich stehen. Denn wo ein solches eintritt, entsteht ein unvollkommnes Zusammen oder Aneinander als dauernder Zustand, ein gebundenes Aggregat. Während uns die Chemie die Zustände reiner Durchdringung und Sonderung vor Augen stellt, gehören die Aggregationszustände (des Festen, Flüssigen und Tropfbaren) einem unentschiedenen Mittelzustande an, worin die beiden Grundkräfte einander die Waage halten. In den Cohäsionszuständen herrscht ein gebundener und chaotischer, im reinen chemischen Verhalten ein befreieter und entwickelter Zustand der beiden Urkräfte.

Die höchste Freiheit und Entwicklung des Kraftlebens der Monaden beobachten wir in unserem Ich. Das Ich beherrscht eine Gruppe lebendiger Glieder, welche aus höchst reizbaren (störbaren) Realen zusammengesetzt sind. Die reizbaren Glieder und ihre Theile bilden keine strenge Einheit untereinander, wie man aus den Versuchen an abgelöseten Theilen lebender Körper wahrnimmt. Die Art und der Grad der Entwicklung ihrer Realen richtet sich nach der Art und dem Grade der Assimilation, die sie in dem organischen Körper, dessen Bestandtheile sie ausmachen, schon erlangt haben. Auch nach der völligen Trennung der Glieder bleibt die innere Bildung ihrer Elemente bestehen, wie man an ihrer vorzüglichen Fähigkeit, assimilirt zu werden, wahrnimmt.

Die Störung zwischen je zwei Wesen ist allemal gegenseitig, und es müssen sich ihr nothwendig ein Paar zusammengehörige Selbsterhaltungen entgegenstellen. Wir wissen nun, daß die Seele mit einem Ende des Nerven zusammen ist, ferner daß der Nerv eine Kette einfacher Wesen sein muß, die sich in einem unvollkommenen Zusammen befinden, endlich, daß in einer solchen Kette allemal zu erwarten ist, die geringste Veränderung in dem innern Zustande eines Wesens werde auf die Störungen und Selbsterhaltungen aller Wesen in der Kette einen Einfluß haben. Dieser Einfluß kann sich, fortlaufend am Nervenfaden, durch den Raum fortpflanzen, ohne im geringsten selbst von räumlicher Art zu sein. Er braucht sich daher auch gar nicht als

Bewegung, weder der Nerven ſelbſt, noch irgend eines Etwas in den Nerven, zu verrathen; die Nerven können, ohne ſich im mindeſten zu rühren, aufs höchſte afficirt ſein.

Die Annäherung der Theile eines Muskels im Phänomen einer reizbaren Contraktion deſſelben iſt mit der Attraktion der Elemente einer chemiſchen Auflöſung zu vergleichen, welche ebenfalls mit einer ungeheuern Gewalt geſchieht, in Folge der inneren Zuſtände (der Selbſterhaltungen) des Auflöſungsmittels und des auflösbaren Körpers.

Wahrſcheinlich hat die Seele keine bleibende Stelle; ſonſt würde den Phyſiologen ein ausgezeichneter Mittelpunkt im Gehirn aufgefallen ſein, wohin alles zuſammenlaufe. Die ganze mittlere Gegend, in welcher längſt das sensorium commune iſt geſucht worden, kann der Seele ihren Aufenthalt darbieten. Mag alſo dieſelbe ſich in der Brücke des Varols hin und her bewegen. Dieſe Bewegung kann als die Materie durchdringend gedacht werden, da es zwiſchen zwei einander anziehenden Monaden keine räumliche Entfernung gibt.

Mit jeder zufälligen Bewegung und Lenkung der Gliedmaaßen iſt ein Gefühl verbunden, welches ſich mit denjenigen Vorſtellungen complicirt, die im Wollen das Thätige ſind. Macht nun das Wollen die Selbſterhaltung rege, welche in jenem Gefühl ihren Ausdruck hat, ſo erregt es darin zugleich die entſprechenden Störungen und Selbſterhaltungen in den Gliedmaaßen aufs neue.

Die vitale Aktion oder Reizbarkeit eines Nervenatoms beſteht darin, daß durch eine einzige neue Störung und derſelben entſprechende Selbſterhaltung ſogleich eine Menge früher erzeugter Selbſterhaltungen in erneuerte Wirkſamkeit geſetzt werden, wovon die Wiedererweckung und der Widerſtreit der Vorſtellungen in der Seele nur ſpecielle Fälle ſind. Jedes Nervenatom iſt daher eine zu einer kleinen Seele entwickelte oder emporgebildete Monas. Die Bildung erlangt ſie durch ihre allmälige Aſſimilation in einem organiſchen Körper, nämlich durch ein ganzes Syſtem von Selbſterhaltungen, zu denen ſie vermöge ihres Aufenthalts in den Organismus ſtufenweiſe gebracht wird. Nach Auflöſung der Lebensbande durch die Verweſung mögen die organiſchen Elemente ſich einigermaßen, wenn auch niemals ganz, in den rohen Chemismus zurückverſetzt finden, ähnlich wie ein gebildeter menſchlicher Geiſt durch gewaltſame Eindrücke und Raubung der Beſinnung dahin gebracht werden mag, ſich auf thieriſch rohe Weiſe zu äußern.

Man kann mit Reil ſagen: die Seele iſt der natürliche Paraſit des Körpers, und verzehrt in dem nämlichen Verhältniß das Oel des Lebens ſtärker, welches ſie nicht erworben hat, als die Grenzen ihres Wirkungskreiſes erweitert werden. Sie iſt der Einwohner des übrigens ſich ſelbſt genügenden Leibes, welchem Einwohner bloß, zum Danke für die mancherlei Dienſte, die ihm geleiſtet werden, obliegt, einige Geſchäfte zur äußeren Unterſtützung des Lebens, insbeſondere die Aufſuchung der Nahrung, zu übernehmen. Die Verknüpfung zwiſchen Seele und Leib iſt nur um weniges enger, wenngleich beſtändiger, als die zwiſchen dem Leibe und der Luft, die er athmet, oder der freien Wärme, die ſeine Haut unmittelbar umgibt.

Nachdem einmal höhere Organismen exiſtiren, in allem Waſſer, in der ganzen Atmoſphäre, vollends in den zur Infuſion gebrauchten animaliſchen und vegetabiliſchen Theilen, iſt ein Ueberfluß an zwar formloſer, aber dennoch innerlich gebildeter Materie vorhanden, welche das Streben nach Erneuerung ihrer alten Lebensverhältniſſe in ſich trägt, und bei jeder Gelegenheit, wo einige dergleichen Elemente unter günſtigen Umſtänden zuſammentreffen, irgend eine organiſche Geſtalt annimmt, als Nothbehelf, weil die vollkommnere Organiſation dasmal nicht zu Stande kommen kann.

Den niedrigſten Geſchöpfen kann man geradezu mehrere Seelen beilegen, wenn anders der Name Seele noch anwendbar iſt auf ſolche einfache Weſen, deren Selbſterhaltungen vielleicht mit unſeren Vorſtellungen keine Aehnlichkeit mehr haben. Wenigſtens hat man im geringſten nicht Urſache, ſich über die Theilbarkeit der Regenwürmer und Polypen in mehrere fortlebende Ganze den Kopf zu zerbrechen; nur eine zu weit getriebene Analogie unter den verſchiedenartigen lebenden Weſen könnte hier Schwierigkeiten machen. (Pſychologie Th. 2 S. 454—86.)

Hauptpunkte der Metaphyſik, 1808.

Allgemeine Metaphyſik, nebſt den Anfängen der philoſophiſchen Naturlehre. Zwei Bände. 1828—29.

Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie, 1813. Vierte Auflage 1837.

Das praktiſche Gebiet.

Dadurch, daß Herbart alle Wirkſamkeit des Ich auf Selbſterhaltungen, und folglich auf Störungen durch andere Weſen zurückführt,

geht ihm die Reizbarkeit des Ich durch sich selbst oder die spontane Thätigkeit desselben, welche nach Fichte früher gegeben ist, als die Spannung der verschiedenen Ich gegen einander, gänzlich verloren. Was Kant unter Freiheit oder Autonomie verstand, ist hierbei nicht mehr denkbar, und folglich reißt auf dem praktischen Gebiete der Faden der Aehnlichkeit mit dem Kantischen und Fichtischen Denkwege gänzlich ab. Da das Verhältniß der Strebungen und Gegenstrebungen, welches in der Wissenschaftslehre als ein secundäres Verhältniß am absoluten Ich eintritt, hier zum primären und einzig zulässigen Verhältniß hinaufgeschraubt wird, so bleibt für den praktischen Standpunkt nichts übrig, als der nackte Sensualismus der Empirie.

Das Gefühl tritt seine Herrschaft an, die praktischen Regeln sind reine Geschmackssache, Gegenstand der Aesthetik. Indem der Mensch seine eigenen Zustände mit dem Gefühl eines mehr oder weniger ausgebildeten und reizbaren Wohlgefallens betrachtet und nach diesem Maaßstab beurtheilt, entsteht hieraus das Gewissen. Es gibt nicht bloß in moralischer Hinsicht ein Gewissen, sondern auch in der Treue, womit Kunstregeln, sogar Klugheitsregeln befolgt werden. Den Ideen des Schönen und Guten kommt ursprüngliche Evidenz zu, nach Urtheilen des Beifalls und Mißfallens. Sie können nicht logisch berichtigt, sondern nur gereinigt und aufgeklärt werden. Die Grundidee ist die der Schönheit. Die Befreiung der Eindrücke des Schönen von hindernden und verwirrenden Nebenvorstellungen ist das Geschäft der praktischen Philosophie. Sie besteht in Kunstlehren, welche Regeln geben, wie der Künstler sein Werk vollbringen müsse, um nicht zu mißfallen, sondern um zu gefallen.

Es gibt eine Kunstlehre, deren Vorschriften den Charakter nothwendiger Gesetze für alle Menschen deswegen an sich tragen, weil alle Menschen diesen bestimmten Gegenstand von Natur vermöge ihres ganzen Daseins bearbeiten müssen, nämlich sich selbst. Diese Kunstlehre ist die Pflichtenlehre. Sie stützt sich auf die erste der fünf praktischen Ideen, welche sind: 1) die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit, 2) der Vollkommenheit, z. B. Stärke oder Macht, 3) des Wohlwollens oder der Güte, 4) des Rechts, 5) der Billigkeit.

Die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit ist das Princip der Moral. Sie besteht in der Forderung der Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Vernunftwesen. Denn

die Person kann entweder wollend behaupten, was sie urtheilend verschmäht, oder wollend unterlassen, was sie urtheilend sich vorschreibt, oder endlich Willen und Urtheil in diejenige Uebereinstimmung setzen, welche das Sittlichschöne oder die Tugend als Ideal, auch die sittliche Freiheit genannt wird. Nur daß hierbei sittliche Freiheit nicht ein seiner eigenen Ausführung mächtiges Princip, sondern einen bloßen frommen Wunsch bezeichnet, welcher die Ausführung seines Inhalts nicht in seiner eigenen Hand hat, sondern häufig beim besten Willen zusehen muß, wie der psychische Mechanismus das Gegentheil von dem, was er gern möchte, vollbringt.

Das Recht, dessen Inhalt seiner Natur nach faktisch und positiv ist, entspringt aus willkürlicher Feststellung des übereinstimmenden Willens verschiedener Menschen, und wird als Regel gedacht, die dem Streite vorbeugen soll. Seine Gültigkeit und Heiligkeit beruhet nur auf dem Mißfallen am Streite und kann nicht eine andere Grundlage bekommen.

In Beziehung auf den religiösen Glauben wird der teleologische Beweis erneuert. Der Glaube an einen ordnenden Geist des Weltalls soll auf demselben Schlusse beruhen und dieselbe Gewißheit haben, wie der Glaube, mit welchem jeder Mensch von dem Dasein anderer vernünftiger Geister überzeugt ist. Denn auch von meinen Mitmenschen sehe ich nur Gestalten und zweckmäßige Handlungen. Daß diese aus einem vernünftigen Denken hervorgehen, ist nur ein Glaube, aber ein so zuversichtlicher, daß er an Gewißheit weit über allem Wissen steht.

Dies sind die Mißverhältnisse, mit denen Herbart seine Abweichung vom Princip der Autonomie oder des absoluten Ich bezahlt hat. Herbart bildet, indem er das Princip der Autonomie fahren läßt und die Methode der Wissenschaftslehre beibehält, einen reinen Gegensatz zu Fries, welcher das Princip der Autonomie festhält, sich dagegen der Methode der Wissenschaftslehre hartnäckig widersetzt. Die natürliche Folge davon ist gewesen, daß Herbart sich auf dem praktischen Gebiete ebenso schwach erwiesen hat, als auf dem theoretischen stark und fruchtbar, während bei Fries aus derselben Ursache das Gegentheil der Fall gewesen ist.

Es ist in einem System von der Strenge und Präcision des Herbartischen ein unerträglicher Uebelstand, die mit so großer Zuversicht behauptete Urmonas in einem so schlotterigen Zusammenhange mit

den ihr entstammten Einzel-Monaden gelassen zu sehen. Schämte sich Herbart, die Leibnitzischen Fulgurationen wieder ins Leben zu führen? In der Wissenschaftslehre bedarf es freilich keiner Fulgurationen, indem dort die Strebungen und Gegenstrebungen der Ich ihrer vereinzelten Setzung nicht nachfolgen, sondern vorangehen. Dadurch wird die Verschiedenheit der Monaden eine fließende, nicht eine ein für allemal starre. Wie herrliche und neue Aussichten für Psychologie und Physiologie würden sich Herbarten eröffnet haben, hätte er sich überwinden können, diesen unbeweglichen Faktor seiner Rechnung in einen variablen und fließenden zu verwandeln!

Es wird dem nachdenkenden Leser sicher nicht unwillkommen sein, wenn wir ihn hier zum Schlusse noch aufmerksam machen auf die großen Schritte, welche der jugendliche Kant bereits einer gänzlich neuen mathematischen Behandlungsart der Naturkräfte entgegen that, ähnlich der, welche Herbart, geweckt durch die Methode der Wissenschaftslehre, in Angriff nahm. Kant bemerkt in der ersten von ihm, dem 22jährigen Jüngling, ausgegangenen Schrift (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u. s. w. Königsberg 1746. §. 1—11) unter anderem Folgendes:

„Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, lehrte zuerst, daß dem Körper eine wesentliche Kraft beiwohne, die ihm sogar noch vor der Ausdehnung zukomme. Est aliquid praeter extensionem, imo extensione prius; dieses sind seine Worte. Man hat diese Kraft etwas näher zu bestimmen gesucht. Der Körper, heißt es, hat eine bewegende Kraft, denn man sieht ihn sonsten nichts thun, als Bewegungen hervorbringen. Man redet aber nicht richtig, wenn man die Bewegung zu einer Art Wirkungen macht und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilegt. Ein Körper, dem unendlich wenig Widerstand geschieht, der mithin fast gar nicht wirkt, der hat am meisten Bewegung. Die Bewegung ist nur das äußerliche Phänomen des Zustandes des Körpers, da er zwar nicht wirkt, aber doch bemühet ist zu wirken, allein wenn er seine Bewegung durch einen Gegenstand plötzlich verliert, das ist, in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe gebracht wird, darin wirkt er. Nur weil wir nicht deutlich gewahr werden, was ein Körper thut, wenn er im Zustande der Ruhe wirkt, denken wir immer auf die Bewegung zurück, die erfolgen würde, wenn man den Widerstand wegräumte. Es wäre genug, sich derselben dazu

zu bedienen, daß man einen äußerlichen Charakter von demjenigen hätte, was in dem Körper vorgehet, und was wir nicht sehen können — allein gemeiniglich wird die Bewegung als dasjenige angesehen, was die Kraft thut, wenn sie recht losbricht, und was die einzige Folge derselben ist. Daher wird es in der Metaphysik so schwer, sich vorzustellen, wie die Materie im Stande sei, in der Seele des Menschen auf eine in der That wirksame Art (das ist, durch den physischen Einfluß) Vorstellungen herauszubringen, oder wie die Seele im Stande sei, die Materie in Bewegung zu setzen."

„Beide Schwierigkeiten verschwinden, und der physische Einfluß bekommt kein geringes Licht, wenn man die Kraft der Materie nicht auf die Rechnung der Bewegung, sondern der Wirkungen in andere Substanzen, die man nicht näher bestimmen darf, setzt. Denn die Frage, ob die Seele Bewegungen verursachen könne, verwandelt sich dann in diese: ob sie in andere Wesen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig sei. Diese Frage kann man auf eine ganz entscheidende Art dadurch beantworten: daß die Seele nach draußen aus diesem Grunde müsse wirken können, weil sie in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, daß er die Wirkungen der Substanzen ineinander andeutet. Ebenso leicht ist es dann auch zu begreifen, wie die Materie, von der man in der Einbildung steht, daß sie nichts als nur Bewegungen verursachen könne, der Seele gewisse Vorstellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele; das ist, sie verändert den innern Zustand derselben."

„Entweder ist eine Substanz mit andern außer ihr in Verbindung und Relation, oder sie ist es nicht. Weil ein jedwedes selbstständiges Wesen die vollständige Quelle aller seiner Bestimmungen in sich enthält, so ist nicht nothwendig zu seinem Dasein, daß es mit anderen Dingen in Verbindung stehe. Eine Substanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden ist, wird auch zu der Welt gar nicht gehören. Wenn dergleichen Wesen viel sind, und dabei gegen einander eine Relation haben, so machen sie eine besondere Welt aus. Es ist daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörsälen der Weltweisheit immer lehrt, es könne im metaphysischen Verstande nicht mehr wie eine einzige Welt existiren."

Kant ſieht ſich durch dieſe Betrachtungen ſodann ſchon ganz zu der Herbartſchen Annahme getrieben, daß der Raum nichts weiter, als der äußerliche Scheinanblick von der Art ſei, wie Dinge an ſich ineinander wirken, eine Annahme, welche ſeinem ſpäteren Syſtem in der Lehre von der Scheinbarkeit des Raums nicht widerſtreitet, derſelben nur ergänzende Beſtimmungen hinzufügt, welche er ſpäter nicht mehr zu vertheidigen wagte. Kant ſetzt nämlich nun an die Stelle des Begriffs der Entfernung den einer Abſchwächung der Wechſelwirkung unter den Subſtanzen, nach dem Geſetz, daß die Stärke der Wirkung umgekehrt wie das Quadrat der Entfernungen gefunden wird, und ſchließt: 1) daß die drei Dimenſionen des Raums eine Folge dieſes Grundverhältniſſes ſein müſſen, 2) daß ein anderes Grundverhältniß der Wechſelwirkung eine Ausdehnung von anderen Eigenſchaften und Abmeſſungen erzeugt haben würde, welche gar wohl in anderen Daſeinsſphären angebracht ſein könnten, und 3) daß erſt eine Wiſſenſchaft von allen dieſen möglichen Raumesarten die höchſte Geometrie wäre, die ein endlicher Verſtand unternehmen könnte.

Minder wichtig, obwol erwähnungswerth, iſt die Begegnung zwiſchen Herbart und Jacobi, welche wir in dem Geſpräche des letzteren über Idealismus und Realismus (von 1787) antreffen. Sie läuft auf folgenden etwas unpräciſen Gedankengang hinaus:

Wo zwei erſchaffene Weſen, die außer einander ſind, in einem ſolchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, daß eins in das andere wirkt, da iſt ein ausgedehntes Weſen. Mit dem Bewußtſein des Menſchen und einer jeden endlichen Natur wird alſo ein ausgedehntes Weſen geſetzt, und zwar nicht bloß idealiſch, ſondern wirklich. Nun aber fühlen wir das Mannichfaltige unſeres Weſens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unſer Ich nennen. Dies Unzertrennliche in uns beſtimmt unſere Individualität oder macht uns zum wirklichen Ganzen, und alle diejenigen Weſen, deren Mannichfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft ſehen, werden Individuen genannt. Wenn nun ſolche Individuen, außer der immanenten Handlung, wodurch ein jedes ſich in ſeinem Weſen erhält, auch das Vermögen haben, außer ſich zu wirken: ſo müſſen ſie, wenn die Wirkung erfolgen ſoll, andere Weſen mittelbar oder unmittelbar berühren. Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerſtand. Wo Berührung iſt, da iſt Undurchdringlichkeit von

beiden Seiten, folglich auch Widerstand, Wirkung und Gegenwirkung. Wirkung und Gegenwirkung ist die Quelle des Successiven, und seiner Vorstellung, der Zeit. Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession schlechterdings vorhanden sein, als in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe u. s. w.

Allgemeine praktische Philosophie, 1808.

Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, 1831.

Kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen nebst dem wissenschaftlichen Nachlaß, herausgegeben von Hartenstein. Drei Bände. Leipzig 1842—43.

Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. Sechs Bände. Leipzig 1843—50.

Umriß pädagogischer Vorlesungen. Göttingen 1835.

Unter den Schülern Herbart's verdienen besondere Auszeichnung Drobisch, Hartenstein, Bobrik, Taute, Waitz, Griepenkerl, Strümpell.

Drobisch: Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Leipzig 1842. Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie. Leipzig 1850. Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. 1836. Zweite Auflage. 1851. Grundlehren der Religionsphilosophie, 1840.

Hartenstein: Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, 1836. Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844.

Bobrik: Vorträge über Aesthetik, 1834. Neues System der Logik, 1838.

Taute: Religionsphilosophie. Königsberg 1840.

Waitz: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig 1849. Grundlegung der Psychologie nebst einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere, 1846.

Griepenkerl: Lehrbuch der Aesthetik. Zwei Theile. Braunschweig 1827.

Strümpell: Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik. Braunschweig 1840. Die Vorschule der Ethik, 1844. Entwurf der Logik. Mitau 1846.

Der Herbartschen Richtung verwandt sind außerdem:

Stiedenroth: Psychologie. Zwei Theile. Berlin 1824.

Kayserlingk: Metaphysik. Heidelberg 1818. Hauptpunkte zu einer wissenschaftlichen Begründung der Anthropologie. Berlin 1827.

Ohlert: Idealrealismus als Metaphysik, 1830. Religionsphilosophie, 1835.

Herbart und Fries,

an den Grundsätzen der Wissenschaftslehre gemessen.

Es ist der Grundsatz der Wissenschaftslehre, daß die endliche Existenz aus zwei Faktoren oder Potenzen besteht, welche im transscendenten Zustande eine Ruhe oder hergestelltes Gleichgewicht, im immanenten Zustande eine Unruhe als gestörtes Gleichgewicht bilden. Sie sind der rationale Faktor oder das Ich und der irrationale Faktor oder das Nicht-Ich.

Der rationale Faktor ist das schlechthin Setzbare. Das Gleichgewicht oder die Ruhe des transscendenten Zustandes besteht darin, daß das schlechthin Setzbare auch schlechthin und ohne alle Schranke gesetzt ist.

Der irrationale Faktor ist das schlechthin Unsetzbare. Das Gleichgewicht oder die Ruhe des transscendenten Zustandes besteht darin, daß das schlechthin Unsetzbare auch schlechthin und ohne alle Bedingung aufgehoben oder negirt ist.

Das gestörte Gleichgewicht oder die Unruhe des immanenten Zustandes besteht darin, daß das schlechthin Unsetzbare zum Theil gesetzt ist, nämlich zum Schein, und daß das schlechthin Setzbare zum Theil aufgehoben ist, nämlich ebenfalls zum Schein.

Dadurch wird hervorgebracht, daß die Immanenz oder Erscheinung aus zwei Halb-Existenzen besteht, welche zwar zusammengenommen nicht der reinen Existenz gleichkommen, wol aber ein Analogon oder falsches Untergeschobene statt ihrer hervorzubringen vermögen.

Die eine Halb-Existenz ist der irrationale Faktor, welcher zwar in sich selbst ohne alle Existenz ist, aber dadurch, daß er zur Erscheinung gelangt, einen Theil der Existenz oder des Gegebenseins an sich reißt.

Die andere Halb-Existenz ist der rationale Faktor, welcher zwar an sich selbst reine Existenz ist, aber in der Erscheinung dadurch in derselben geschmälert wird, daß er sich vom entgegengesetzten Faktor durchdrungen zeigt.

So vertheilt sich bei gestörtem Gleichgewicht dieselbe Existenz auf zwei Faktoren, welche bei hergestelltem Gleichgewicht auf den einen der Faktoren, dem sie gebührt, einzig und allein zurückkehrt. Dabei bleibt aber die Existenz an sich ganz und gar dieselbe, ob sie sich nun auf zwei Halb-Existenzen vertheilt, oder in die Wahrheit ihrer absoluten Gelassenheit und Vollendung zurückkehrt.

Man darf daher die absolute Existenz weder so nahe in die Erscheinung rücken, daß man dieselbe in irgend einem Punkte derselben ergreifbar finde, noch auch so weit hinter die Erscheinung verstecken, daß die Faktoren der erscheinenden Existenz außer Zusammenhang mit ihr gerathen.

Das Fries'sche und das Herbart'sche System sind die lehrreichsten Beispiele dieser entgegengesetzten Fehler in der Metaphysik. Denn das erstere verstellt das Absolute in eine unerkennbare Ferne, während das letztere dasselbe in eine zu grelle Nähe rückt. Bei Fries haben wir nirgends einen vollendeten Ruhepunkt, bei Herbart zu viele vollendete Ruhepunkte der Spekulation. Bei Fries nirgends die Ergreifung eines absoluten Subjekts, bei Herbart lauter absolute Subjekte, und daher ihrer zu viel.

Fries verzichtet ganz auf eine Erkenntniß des nur geahneten Absoluten, Herbart erblickt in jedem endlichen Subjekt, in jeder Monade ein Absolutes, ein für sich und apart ausgeglichenes Gleichgewicht.

Fries und Herbart behandeln beide, nur jeder auf verschiedene Weise, das relative Dasein als absolut. Daß der Begriff der Existenz, welchem an sich selbst alle Gradunterschiede fremd sind, im Reiche der Erscheinung dennoch solche gewinne, daß es im Reiche der Erscheinung Halb-Existenzen, Mehr-Existenzen und Weniger-Existenzen gibt, bleibt ihnen beiden fremd.

Da Herbart das erscheinende Subjekt als den rationalen Faktor unter den erscheinenden Halb-Existenzen für eine absolute Existenz, ein wirkliches Reale fälschlich ansieht, so bringt ihm dies zu viele Absolute zu Wege, und weil Fries ebenfalls den Halb-Existenzen eine Absolutheit beilegt, welche sie nicht besitzen, und doch andererseits auch

wieder die absolute Existenz nur für eine einzige hält, so löset sich dieses Mißverhältniß nicht anders auf, als durch die Berufung auf die Unerforschlichkeit der Dinge an sich, wodurch dann das wirkliche und Eine Absolute in eine unerkennbare Ferne rückt.

Man bezeichnet diese die Halb-Existenzen für vollgültige Existenz nehmende Denkungsart am richtigsten mit dem Ausdruck des Realismus. Fries und Herbart sind beide gleicherweise Realisten, nur auf verschiedene Art.

Mit dem Realismus beider hängt es genau zusammen, daß sich ein Hauptpunkt der Kantischen Kritik, nämlich die synthetische Apperception, bei beiden theils in Schatten gestellt, theils ganz umgangen findet. Die synthetische Apperception als die reine spontane Denkthätigkeit des synthesirenden Verstandes ist der einzige Ort, an welchem in der Halb-Existenz des subjektiven Faktors die Energie des Absoluten selbst als reine setzende Thätigkeit durchbricht. Dieser Punkt muß in allen realistischen Systemen ebenso sehr zurücktreten und in Vergessenheit gerathen, als er im System des wahren Idealismus die Magnetnadel ist, an welcher sich die in Labyrinthe verirrte Forschung immer sogleich wieder zurecht zu finden pflegt. Fries setzt die synthetische Apperception zu einer „formalen Apperception" herab, welche er im Erkenntnißproceß dem Gefühl und der Empfindung unterordnet, Herbart leugnet sie ganz und gar, und setzt an ihre Stelle geradezu den Calcul der Selbsterhaltungen oder Empfindungen.

Dagegen hat sich durch ihren Realismus bei beiden ein größerer Eifer für die Fortbildung der empirischen Psychologie angefacht, als er bei den meisten der aus der Wissenschaftslehre entsprungenen Systeme bemerkbar gewesen ist. Fries faßte seinerseits die Kantische Kritik nicht von ihrer Tendenzseite als einen über den Sensualismus erfochtenen Sieg auf, sondern vielmehr nur als die Einleitung und den Anfang zu einer analytisch psychologischen Untersuchung, welche er in seiner neuen Kritik fortzuführen suchte. Herbart hingegen eröffnete durch seine neue Art, den Mechanismus des Vorstellens zu behandeln, der Psychologie ganz neue Aussichten.

Beide Eigenschaften, das Verdecken der synthetischen Apperception und das Eröffnen neuer Aussichten in der Psychologie, haben Schopenhauer und Beneke ebenfalls mit ihnen gemein, weil auch sie Realisten sind. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß ihr Realismus

eine mehr einseitige Färbung trägt, indem er sich bei Schopenhauer mehr dem objektiven, bei Beneke mehr dem subjektiven Faktor zuwendet.

Man findet innerhalb der naturphilosophischen Terminologie hierfür genauere Ausdrücke. Es ist die erste Schellingsche Potenz (der organische Trieb), welche bei Schopenhauer, dagegen die dritte Potenz (das Wesen der Vorstellung), welche bei Beneke für das Absolute selbst angesehen wird. Hierdurch gewinnen diese letzteren Theorien, gegen Herbart und Fries gehalten, etwas Einfaches und Natürliches, welches noch leichter eine Vermittlung ihrer Resultate mit denen der Wissenschaftslehre zuläßt, als dies bei jenen beiden der Fall ist, deren Grundprincipien nicht aus einfachen Halb-Existenzen oder Faktoren, sondern aus einer künstlichen Combination und Trennung solcher bestehen. Denn in der Herbartschen Monade finden wir die zweite Schellingsche Potenz (das unorganische Atom) mit der dritten (dem vorstellenden Wesen) zu einem willkürlichen Produkte verschmolzen, bei Fries hingegen die dritte Potenz (das vorstellende Wesen) mit der ersten (dem organischen Triebe) zu einer Gruppe von Seelenvermögen zusammengefaßt, zu welcher dann die zweite (die unorganische Natur) ohne Vermittlung und Uebergang fremdartig hinzutritt.

Schopenhauer.

Schopenhauer hat mit Fichte und der Naturphilosophie dies gemein, daß er nicht beim trüben und nebulosen Begriffe des Dinges an sich stehen blieb, sondern denselben sich in den deutlicheren und correkteren des Strebens oder Willens umsetzte. Der Wille ist das Ding an sich. Unter Wille wird aber der die Vorstellung setzende Naturtrieb verstanden. Die von diesem Triebe gesetzte Welt in Raum und Zeit, als die Welt unserer Vorstellung, ist bloße Erscheinung, und das ihr zum Grunde liegende Reale einzig der Trieb. So weit bewegt sich diese Weltansicht innerhalb des Anschauungskreises der Wissenschaftslehre, aber mit strenger Ausscheidung der Methode der Ableitung des Naturtriebes aus dem absoluten Ich. Schopenhauer findet das Princip des Triebes nicht erst abzuleiten, es gilt ihm für das Ursprüngliche, das absolute Ich hingegen für einen Irrthum. Er leugnet daher auch die von der Naturphilosophie behauptete Fähigkeit

des Triebes, in autonomiſche Intelligenz ſich zurück zu verwandeln, ſchreibt ihm vielmehr eine ſteife ſubſtantielle Unwandelbarkeit in ſeinen Wirkungen zu. Bliebe das Syſtem hierbei ſtehen, ſo würde es für eine moraliſche Weltordnung keinen Platz haben und ſich auf die Naturſphäre im engſten Sinne beſchränkt ſehen. Weil aber der religiöſe Sinn ſeines Urhebers dies nicht ertrug, ſo ſah er ſich genöthigt, an die Stelle der geleugneten Reinigung und Umwandlung des Triebes zur Autonomie ein Surrogat zu ſetzen, welches an einer gewiſſen Gewaltſamkeit und Unglaublichkeit leidet, aber allerdings, ſobald ſeine nicht zu beweiſende Möglichkeit zugegeben wird, das Princip einer Umwandlungsfähigkeit des Triebes erſetzen würde. Es beſteht dieſe Forderung in der Annahme, daß der Trieb ſich ſelbſt annihiliren könne, und zwar vermöge eines vor ſich ſelbſt empfundenen Abſcheues. Religion und Moral gründen ſich daher bei Schopenhauer nicht auf eine Beherrſchung und Verwendung des Triebes auf die Zwecke der Intelligenz, ſondern theils auf die Annihilation des Triebes ſelbſt, theils auf die derſelben vorausgehende und dieſelbe vorbereitende Gefühlsſtimmung des Mitleids gegen alle Weſen, welche ſich als Wohlwollen und völlige Ablegung aller egoiſtiſchen Handlungsweiſe äußert. Sobald aber das, wozu das moraliſche Wohlwollen die bloße Vorbereitung iſt, nämlich die Annihilation des Willens ſelbſt eintritt, tritt an die Stelle des vernichteten Triebes nicht die autonomiſche oder intelligente Thätigkeit, ſondern das Nichts.

Bedenkt man, daß dieſes Nichts als ein bloß negativer Begriff des Nichtwiſſens von Schopenhauer hingeſtellt wird, daß er ausdrücklich jenen unbekannten Zuſtand unter ihm will verſtanden haben, welchen Tauler und ihm ähnliche Asceten als die nach Aufgebung des Wollens und Begehrens eintretende Vollendung bezeichnet haben (das Nirwana der Buddhiſten), daß ſelbſt der ganze philoſophiſch kaum introducirbare Begriff einer Vernichtung der Willensſubſtanz in einer gewiſſen Schüchternheit und Beſcheidenheit bloß jenen ehrwürdigen Asceten ſcheint abgeborgt worden zu ſein ohne die falſche Prätention, damit eine eigentlich wiſſenſchaftliche Erklärung des Phänomens zu bezwecken, ſo wird man inne, daß dieſe Doktrin ſich ihrem eigentlichen Sinne nach gar nicht verändern würde, wenn man an die Stelle der Verwandlung des Triebes ins Nichts die viel glaublichere Verwandlung des Triebes in intelligente autonome Thätigkeit oder ſeine Ver-

wandlung in die Subſtanz des höchſten Guts treten ließe. Dies wäre eine Wendung, welche zwar nicht bei Fichte vorkommt, wol aber innerhalb des Ideenkreiſes der Wiſſenſchaftslehre ohne allen Anſtoß vollziehbar iſt. Man würde dann mit dem Scholaſtiker Johannes Erigena ſagen (de divisione naturae l. III.): per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis inaccessibiliter incognitam: quae cum per so ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. Was Schopenhauern dieſe weit natürlichere Wendung unmöglich macht, iſt das Vorurtheil, daß die Intelligenz als Autonomie und ſynthetiſche Apperception mit zu den bloßen Phänomenen des Naturtriebes als eines ſolchen gehöre, ein Gedanke, welcher allerdings ſowol dem Kantiſchen, als dem Fichtiſchen Ideenlauf ſchnurſtracks widerſpricht. In Beziehung auf ihn bleibt daher Schopenhauer immerfort gänzlich und unverſöhnlich außerhalb des Kantiſchen Ideenkreiſes ſtehen, ſo enge und unzerreißlich auch ſonſt das Band ſein mag, welches ihn an die Kantiſche Kritik gefeſſelt hält.

Daß das Ding an ſich der Wille ſei, iſt ein Gedanke, welcher ſich freilich ſehr enge an das Reſultat der Kantiſchen Kritiken anſchließt. Denn da nach Kant die Dinge an ſich theoretiſch gänzlich ſollten unerkennbar ſein, wir es aber doch im praktiſchen Gebiete der Pflichten ſollten mit Dingen an ſich zu thun haben, ohne ſie freilich zugleich als ſolche zu erkennen, ſo war es für den, welcher an ihrer möglichen Erkennbarkeit noch nicht ganz verzweifelte, am wahrſcheinlichſten, daß er auf der praktiſchen Seite unſeres Weſens, alſo nicht in unſeren Vorſtellungen, ſondern in unſeren Willensakten nach ihnen graben müſſe. Noch ſtärker wurde die Aufmunterung zu dieſem Verſuch dadurch, daß, während in der Außenwelt in der Geſtalt des Raums, der Zeit und der Cauſalität ſich ein dreifaches trübendes Medium zwiſchen unſere Erkenntniß und ihre Gegenſtände zu ſtellen ſchien, bei unſern Willensakten von dieſen drei Medien nur noch ganz allein die Zeit in Betrachtung kam, alſo die Verhüllung des Dinges an ſich im Innern zu der des Dinges an ſich der Außenwelt ſich verhielt wie eine einfache zu einer dreifachen. Dieſen Einen Schleier nur noch gehoben, und wir ſtünden in Beziehung auf unſer eigenes Weſen und alle uns ähnliche in der Wahrheit! nichts war natürlicher, als dieſer

Gedanke. Auch nach der Wiſſenſchaftslehre iſt ja der Wille das Urſprüngliche, aber freilich nur der reine Wille als Thätigkeit des Bewußtſeins, aus welcher reines Denken und reines Wollen in unzertrennlicher Einheit hervorſpringen. Die Wiſſenſchaftslehre eröffnet im reinen Willen ſelbſt das Werkzeug zur Conſtruktion der reinen Formen des Intellekts, und ſieht damit die Möglichkeit eröffnet, die beiden in Kant's Syſtem in gar keinem Verhältniſſe ſtehenden Welten, die des Willens und die der Vorſtellung, in einem wirklichen Vereinigungspunkte zu verknüpfen, welcher Schopenhauern darum immerfort verborgen bleibt, weil er ſich nicht zur Erkenntniß des reinen autonomiſchen Willens erhebt, ſondern immer im Felde des getrübten Wollens, d. h. des bloßen Triebes ſtehen bleibt. Denn er verſteht unter Wille das Ganze unſerer pſychiſchen Thätigkeiten mit Ausſchluß des Erkennens oder des Intellekts, demnach alles Streben, Wünſchen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Haſſen u. ſ. f. Hierin eben beſteht das Weſen aller Dinge oder ihr eigenes Innere. Der Intellekt hingegen als der Inbegriff der Vorſtellungen im vorſtellenden Subjekt iſt bloße Erſcheinung, lehrt uns die Dinge niemals in ihrem Innern ergreifen. Alle Cauſalität, alſo alle Materie, mithin die ganze ſogenannte Wirklichkeit iſt aber nur für den Verſtand, durch den Verſtand, im Verſtande.

Unſer Wille iſt unſer Leib. Unter Leib darf in dieſer Beziehung freilich nicht der anatomiſche Cadaver, d. h. der Leib inſofern er geſehen oder getaſtet wird, verſtanden werden. Denn in ſeinem Geſehen- und Getaſtetwerden, ſei es durch ſich ſelbſt oder Andere, bekommt er nur das im Intellekt abgeſpiegelte falſche Bild von ſich ſelbſt. Um ſich ſelbſt wahrhaft zu ergreifen, muß er ſich an viel unmittelbarere Empfindungen halten; z. B. ihn hungert oder durſtet, er fühlt ſich munter oder ermattet, krank oder geſund, er bewegt ſeinen Arm, ſpricht, flieht vor einer Gefahr u. dgl. Zwar ſind alle dergleichen Erfahrungen noch immer bewußte und folglich dem Ding an ſich noch nicht völlig adäquate, ſtehen ihm aber doch um einen ganzen Grad näher, als das Schema der Materie, welches ſich mit Beſtimmtheit als eine Täuſchung erkennen läßt.

Die phyſikaliſche Exiſtenz iſt eine Täuſchung, und nur allein die pſychologiſche Exiſtenz hat eine, wenngleich immer nur annäherungsweiſe zu verſtehende, Wahrheit. Es entſteht daraus die Anforderung, die ganze Natur einzig vom pſychologiſchen Standpunkt aus zu be-

trachten und zu beurtheilen, und zwar so, daß nicht allein die willkürlichen Aktionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reich die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physikalischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja die Schwere selbst, erkannt werde als geradezu identisch mit dem, was wir in uns selbst als Willen finden. Zunächst bestimmt uns das Gesetz der Analogie, das in uns selbst waltende blinde Wollen, Fühlen und Begehren, Hunger, Geschlechtstrieb u. s. w. auch auf das Wesen der Thiere auszudehnen, bis zu den untersten Geschlechtern. Da nun das Thierleben mit dem Pflanzenleben einen Theil der Processe der letzteren gemein hat, so zieht die Analogie auch die Pflanzen mit ins Reich ihrer Wirksamkeit, wobei besonders Thatsachen von gewissen Angewöhnungen und Entwöhnungen im Lebenstriebe der Pflanzen zu Hülfe kommen, welche beweisen, daß dieser Trieb nicht allein und durchaus von dem Maaß des gegenwärtigen Reizes, der auf ihn geschieht, in seinen Aeußerungen abhängt, sondern daß derselbe die Wirksamkeit gewisser Reize in sich als in eine Art von Gedächtniß aufnimmt, analog den sich gedächtnißweise ansammelnden Eindrücken aufs Empfindungsvermögen der Thiere. Die Pflanzen sind nicht bloß sich nährende und fortpflanzende, sondern sie sind auch sich etwas angewöhnende und wieder abgewöhnende Wesen, Wesen mit einem Gedächtniß für gehabte Reize. Die Pflanzen haben aber auch einen gewissen Wahrnehmungsinstinkt, sowol für den durch die Schwere bezeichneten Gegensatz des Unten- und Oben, als auch für den durch das Licht bezeichneten des Hellen und Dunkeln, und sodann (wahrscheinlich immer durch den letzteren Gegensatz vermittelt) für das Vorhandensein naher Gegenstände. Weitere Analogieen knüpfen sich zwischen dem Leben der organischen Natur überhaupt als einem Leben, welches durch Reize beherrscht und gestaltet wird, und dem Leben der unorganischen Natur an. Denn sobald die Ursachen auch im Unorganischen schon mehr als bloße Lockungsmittel erscheinen, um in ihnen selbst nicht enthaltene Eigenschaften in den angewirkten Wesen hervorzuentwickeln, wenn z. B. auf den Reiz der Wärme das Wachs weich, aber der Thon hart wird, auf den Reiz des Lichts das Wachs die weiße, das Chlorsilber die schwarze Farbe annimmt, so

wird eine Erklärung, welche in der Wirkung nichts zulaſſen möchte, als was aus der Hinzuſetzung der Eigenſchaften des anwirkenden Dinges zu denen des angewirkten folgt, ſo ſelten fertig, daß in dieſer Erklärungslücke die Analogie eines reizbaren Weſens von beſtimmtem Charakter, verbunden mit Reizen, welche als Angriffe auf ſeinen Beſtand aus demſelben gewiſſe Selbſterhaltungsakte hervorlocken, einen breiten Raum findet, wo ſie ſich anſiedeln kann.

Hierbei werden die verſchiedenen Arten, wie das Cauſalgeſetz in der Natur auftritt, die Gradmeſſer für die Stufen der Entfaltung jener ſubſtantiellen in der Natur waltenden Triebe. Auf der niedrigſten Stufe der Natur ſind Urſache und Wirkung ganz gleichmäßig, weshalb wir hier die Cauſalverknüpfung am vollkommenſten verſtehen, z. B. die Urſache der Bewegung einer geſtoßenen Kugel iſt die einer anderen, welche ebenſo viel Bewegung verliert, als jene erhält. Daſſelbe gilt von allen mechaniſchen Wirkungen. Die mechaniſche Cauſalität iſt daher überall im höchſten Grade faßlich, weil hier Urſache und Wirkung nicht qualitativ verſchieden ſind, und wo ſie dies quantitativ ſind, wie beim Hebel, die Sache ſich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen deutlich machen läßt. Schon anders iſt es, ſobald wir auf der Stufenleiter der Erſcheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Urſache, und Flüſſigwerden, Verflüchtigung oder Kryſtalliſation als Wirkung ſind nicht gleichartig, daher auch nicht durch einander direkt meßbar. Die Faßlichkeit der Cauſalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüſſig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme kryſtalliſirt, wird bei einer größeren geſchmolzen. Wenn nun gar zwei Salze ſich zerſetzen, zwei neue ſich bilden, ſo iſt uns die Wahlverwandtſchaft ein tiefes Geheimniß. Das Geheimniß wächſt, wenn wir die Wirkungen der Elektricität oder der Voltaiſchen Säule vergleichen mit ihren Urſachen, mit Reibung des Glaſes oder Aufſchichtung und Oxydation der Platten. Hier verſchwindet ſchon alle Aehnlichkeit zwiſchen Urſache und Wirkung. Dies iſt noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organiſchen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens ſich kund gibt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holz füllt, dieſes mit Blättern deſſelben Baumes bedeckt, Salpeterauflöſung wiederholt darauf gießt, ſo entſteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Waſſer

begoſſen liefert eine Welt raſchbeweglicher Infuſionsthierchen. Zwiſchen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtauſende alten Samenkorn und dem Baum, zwiſchen dem Erdreich und dem ſpecifiſchen, ſo höchſt verſchiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilſamer, giftiger, nährender, die Ein Boden trägt, Ein Sonnenlicht beſcheint, Ein Regenſchauer tränkt, iſt keine Aehnlichkeit mehr, und deshalb keine Verſtändlichkeit für uns. Treten wir aber nun gar in das Reich der erkennenden Weſen, ſo iſt zwiſchen der Handlung und dem Gegenſtand, der als Vorſtellung ſolche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Vollends bei vernünftigen Weſen iſt das Motiv ſogar nicht mehr ein gegenwärtiges, ein anſchauliches, ein vorhandenes, ein reales, ſondern ein bloßer Begriff. Gerade jetzt aber kommt von einer ganz anderen Seite, aus dem eigenen Selbſt des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens iſt, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter iſt, als Alles, was die äußere Anſchauung jemals liefern kann. Dieſe Erkenntniß muß dem Philoſophen der Schlüſſel werden zur Einſicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißloſen Natur, bei denen zwar die Cauſalerklärung genügender war, als bei der zuletzt betrachteten, und um ſo klarer, je weiter ſie von dieſer wegliegen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ, und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, ſelbſt nicht bei dem durch Stoß bewegten oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieſes x dehnt ſich immer weiter aus, drängt auf den höchſten Stufen die Cauſalerklärung ganz zurück, entſchleiert ſich aber dann, wenn dieſe am wenigſten leiſten kann, als Wille.

Eine beſonders große Beglaubigung findet dieſe Theorie in der vergleichenden Anatomie, welche zeigt, wie das Fundament der ganzen Geſtalt des thieriſchen Weſens, das Knochengerüſt, immer genau angemeſſen iſt ſeinem Charakter, d. h. den Neigungen und Begierden, die es zu einer gewiſſen Lebensart treiben. So ſieht man es z. B. bei der abnormen Schnabelgeſtalt des Kreuzſchnabels, bei den überlangen Beinen, Hälſen und Schnäbeln der Sumpfvögel, bei der langen und zahnloſen Schnauze des Ameiſenbären, bei dem monſtröſen Beutel am Schnabel des Pelikan, bei den großen Pupillen und weichen Federn der Eulen u. ſ. f. Eine andere ebenſo vorzügliche Beglaubigung findet in den Kunſttrieben der Thiere ſtatt, deren Werke

beſchaffen ſind, als wären ſie in Folge eines bewußten Zweckbegriffs, aufmerkſamer Vorſicht und vernünftiger Ueberlegung entſtanden, während ſie offenbar das Werk eines nur von dunkeln, höchſtens traumartigen Vorſtellungen geleiteten Triebes ſind, welcher nach ſeinen Sympathien, Antipathien und Vorahnungen des Zukünftigen mit der größten Sicherheit verfährt, wenn z. E. (nach Latreille) das Inſekt Bombex mit ſeinem Stachel die Parnope tödtet, weil dieſe ſpäterhin ihre Eier in ſein Neſt legen und dadurch die Entwickelung ſeiner Eier hemmen wird, oder wenn die Larve des männlichen Hirſchſchröters das Loch im Holze zu ihrer Metamorphoſe noch einmal ſo groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen; wenn der Vogel das Neſt für die ihm noch unbekannten Jungen baut, Ameiſe und Hamſter Vorräthe für den noch nicht vorhandenen Winter ſammeln, Spinne und Ameiſenlöwe Fallen für den künftigen Raub errichten, die Inſekten ihre Eier dorthin legen, wo die künftige Brut künftig Nahrung finden wird. In den Kunſttrieben der Thiere wirken die teleologiſchen Agentien, welche als phyſiologiſche Bildungstriebe ins Innere der Organismen zurückgezogen im geheimnißvollen Dunkel walten, am Lichte des Tages und vor unſeren Augen, in ihnen deckt die Natur ihr Uhrwerk auf. Wir ſchauen hinein und ſehen Alles ſich bewegen nach Zuneigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung.

Zwiſchen dem Triebe und der Erſcheinungswelt findet nicht das Verhältniß des Grundes, ſondern das einfachere einer völligen Identität ſtatt, nämlich ſo, daß Alles, was von außen angeſehen Erſcheinung, von innen angeſehen Wille iſt, oder ſich, ſobald man es von innen anſehen könnte, in allen Fällen als Wille zeigen würde. So z. B. ſind Zähne, Schlund und Darmkanal der objektivirte Hunger, die Genitalien der objektivirte Geſchlechtstrieb u. ſ. w. Das Verhältniß des Grundes bezieht ſich lediglich auf die Sphäre der Zeit und des Raums, und gehört ganz nur der Erſcheinung an. Es zerfällt aber in vier verſchiedene Arten oder hat eine vierfache verſchiedene Wurzel. Im Felde der erſcheinenden Natur herrſcht der Realgrund oder die empiriſche Cauſalität, von welcher zu unterſcheiden iſt der Erkenntnißgrund, welcher im Felde der Begriffs- und Vorſtellungswelt herrſcht. Hierzu kommt drittens der in der Sphäre der menſchlichen Handlungen herrſchende Grund der Antriebe oder Motive, nach welchen wir unſere Handlungen bemeſſen, und viertens der bei allen

correlativen Verhältniſſen eintretende Seinsgrund oder Verhältniß-grund.

Im Gebiete der realen Cauſalität wird aus der vorhergegangenen Urſache auf die nachfolgende Wirkung geſchloſſen, wie z. B. aus dem Regen auf die Näſſe, aus der Trägheit auf die Verſäumniß.

Beim Erkenntnißgrunde ſchließen wir aus der Wirkung auf die mögliche Urſache oder auch aus dem Allgemeinen auf das Beſondere, aus der Verſäumniß auf die Trägheit, aus dem Charakter des Menſchen im Allgemeinen auf die Eigenſchaften des Einzelnen.

Beim Seins- oder Verhältnißgrunde iſt Wirkung und Urſache reciprok, wie z. B. die drei gleichen Seiten in einem Triangel Grund ſind ſeiner drei gleichen Winkel und umgekehrt, oder wie die gleichmäßige Krümmung der Cirkellinie Grund iſt des gleichmäßigen Abſtandes aller Theile deſſelben vom Centrum und umgekehrt, oder wie des Knechtes Dienen Urſache iſt von des Herrn Herrſchen und umgekehrt.

Beim menſchlichen Willen wirken äußere Reize als Motive, d. h. ſie werden als Mittel zur Erreichung ſeiner Begehrungen in den Denkproceß aufgenommen, welcher ſo beſchaffen iſt, daß wir uns eine beabſichtigte Wirkung, z. B. die Erbauung eines Hauſes, zur Urſache unſerer Handlungen ſetzen, und letztere danach ſo einrichten, daß ſie als Urſachen zu der beabſichtigten Wirkung erſcheinen. Dieſe reciproken Cauſalzuſammenhänge im Felde der Erſcheinung und des Intellekts entſprechen dann genau dem, was im Felde der Wahrheit unveränderlich ſich ſelbſt vollziehender Wille heißt.

Uebrigens wirkt der Wille auf ganz ähnliche Art auch dort, wo keine Erkenntniß ihn leitet, wie man an dem Inſtinkt und den Kunſttrieben der Thiere ſieht. Der einjährige Vogel hat keine Vorſtellung von den Eiern, für die er ein Neſt baut; die Spinne nicht von dem Raube, zu dem ſie ein Netz wirkt; noch der Ameiſenlöwe von der Ameiſe, der er eine Grube gräbt. Wir dürfen ſo wenig das Haus der Schnecke einem ihr ſelbſt fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuſchreiben, als das Haus, welches wir ſelbſt bauen, durch einen anderen Willen, als unſern eigenen, ins Daſein tritt, ſondern wir müſſen beide Häuſer für Werke des in beiden Erſcheinungen ſich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber blind, als nach außen gerichteter Bildungstrieb wirkt.

Der Wille als Ding an sich liegt außerhalb des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen, und ist insofern schlechthin grundlos, obwol jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist. Ebenso liegt er gänzlich außerhalb des Gebietes von Raum und Zeit als Erscheinungsformen, und ist daher frei von aller Vielheit, obwol seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer — als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Er offenbart sich daher ebenso sehr und ebenso ganz in Einer Eiche, als in Millionen; ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht.

Zu diesem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge können wir daher von außen schlechterdings nicht dringen, sondern es steht uns zu ihm nur allein der Weg von innen offen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. Denn das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird. Dabei bleibt aber der Wille in allen thierischen Wesen das Primäre und Substantiale, der Intellekt (das Erscheinen oder Vorstellen) hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja ein bloßes Werkzeug zum Dienste des ersteren. Durch eine bedeutende Steigerung des sekundären Theiles (des Bewußtseins) im Menschen erhält derselbe nur insofern über den primären ein Uebergewicht, als er der vorwaltend thätige wird.

Der Wille allein ist überall ganz er selbst. Denn seine Funktion ist von der größten Einfachheit. Sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches ohne Anstrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf, während hingegen das Erkennen mannichfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne die Anstrengung vor sich geht, welcher es zum Fixiren der Aufmerksamkeit, zum Deutlichmachen der Objekte, zum Denken und Ueberlegen bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig ist. Das Phänomen des Schlafs bestätigt ganz vorzüglich, daß Bewußtsein, Wahrnehmen,

Erkennen, Denken, nichts Urſprüngliches in uns iſt, ſondern ein bedingter, ſecundärer Zuſtand. Es iſt ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchſter, den ſie daher, je höher er getrieben worden, deſto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann.

Alles Erkennen iſt mit Anſtrengung verknüpft. Wollen hingegen iſt unſer ſelbſteigenes Weſen, deſſen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von ſelbſt vor ſich gehen. Während der Intellekt eine lange Reihe von Entwicklungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Phyſiſche, dem Verfall entgegengeht, nimmt der Wille hieran keinen Theil, als ſofern er anfangs mit der Unvollkommenheit ſeines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit deſſen Abgenutztheit zu kämpfen hat, ſelbſt aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Geſetzen des Werdens und Vergehens nicht unterworfen. Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, ſehen wir den Intellekt immer ſchwächer und unvollkommner werden; aber keineswegs bemerken wir eine entſprechende Degradation des Willens. Das Gehirn nebſt den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark iſt eine bloße Frucht, ein Produkt, in ſofern ein Paraſit des übrigen Organismus, als es nicht direkt eingreift in deſſen inneres Getriebe. Der Intellekt iſt eine bloße Funktion des Leibes, der Leib ſelbſt aber iſt die Funktion des Willens.

Die Verwunderung über die unfehlbare Conſtanz der Geſetzmäßigkeit der unorganiſchen Natur iſt im Weſentlichen dieſelbe mit der über die Zweckmäßigkeit der organiſchen: denn in beiden Fällen überraſcht uns nur der Anblick der urſprünglichen Einheit der Idee, welche für die Erſcheinung die Form der Vielheit und Verſchiedenheit angenommen hat. Unter Idee, das Wort in Platoniſcher Bedeutung genommen, iſt nämlich die aus der Erſcheinung herauszuſchauende Willenseinheit zu verſtehen. Die Stufen der Objektivation des Willens ſind Plato's Ideen. Ihre Auffaſſung iſt die geniale Erkenntniß, ihre Darſtellung die Kunſt. Die geniale Erkenntniß iſt weſentlich intuitiv und beſteht darin, daß die Vorſtellung des Objekts unabhängig vom Satze des Grundes, namentlich unabhängig von aller Beziehung des vorgeſtellten Objekts auf unſern Willen gebildet wird. Die Erkenntniß der Idee iſt daher reine Contemplation, Aufgehen in der Anſchauung, Verlieren ins Objekt, Vergeſſen aller Individualität, Seligkeit des willenloſen Anſchauens. Die Erkenntniß reißt ſich vom Dienſte

des Willens los, der Intellekt geht nicht mehr dem Satz vom Grunde gemäß den Relationen nach, sondern ruhet in fester Contemplation des dargebotenen Objekts außer seinem Zusammenhange mit irgend anderen, verliert sich gänzlich in diesen Gegenstand.

Die Kunst, das Werk des Genius, wiederholt die durch reine Contemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Die Baukunst z. B. hat keine andere Absicht, als einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen, nämlich Schwere, Cohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steins, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur, und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Beim gemalten Stilleben, Ruinen, Landschaft u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende. Menschliche Schönheit hingegen ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet. Weil Ideen wesentlich anschaulich sind, so müssen in der Poesie die Sphären der abstrakten Begriffe durch ihre Zusammenstellung sich so schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann, sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt. Dabei sollen sich der Roman, das Epos, das Drama ebenso sehr durch die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen, als durch die Wahl und Zusammenstellung bedeutsamer Charaktere vom wirklichen Leben unterscheiden. Was der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und eben dieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Was die anderen Künste auf mittelbare Art erreichen, dasselbe erreicht die Musik auf mehr unmittelbare Art. Denn sie ist nicht gleich den anderen Künsten das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind. Die Musik ist eine so unmittelbare Objektität und Abbild des ganzen Willens, als die Welt selbst es ist, ja als die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Man könnte die Welt ebensowol verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen.

Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß, und so lange wir von Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes. Wol sehen wir das Individuum entstehen und vergehen: aber das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß. Auch ist die beständige Ernährung und Reproduktion nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Excretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Excretion auf der zweiten Potenz ist. Der substantielle Lebenswille oder der intelligible Charakter ist als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und Lebenslauf dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt. Der Mensch ändert sich nicht, sondern sein Leben und Wandel, d. i. sein empirischer Charakter, ist nur die Entfaltung des intelligibeln, die Entwicklung entschiedener, schon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen. Aber derselbe Wille ist zugleich seinem Wesen nach ein freier, und zwar äußert sich seine Freiheit, als deren Aeußerung und Abbild die ganze sichtbare Welt dasteht, von neuem dort, wo ihr in ihrer vollendeten Erscheinung die vollkommene und adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, indem sie nämlich entweder auch hier dasselbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, oder indem umgekehrt die Erkenntniß des Wesens der Welt ihr zum Quietiv des Willens wird, wodurch der Wille frei sich selbst beschwichtigt und aufhebt.

Der Wille geht leicht vermöge seines Egoismus bis zur Verneinung des in anderen Individuen erscheinenden Willens, indem er in die Grenze der fremden Willensbejahung einbricht, den fremden Leib zerstört oder verletzt, oder die Kraft jenes fremden Leibes sich zu dienen zwingt. Dieser Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung heißt Unrecht. Hierzu gehört Mord, Verletzung, jeder Schlag, Unterjochung, Angriff des Eigenthums. Naturrechtliches Eigenthum nämlich ist dasjenige, was durch meine Kräfte bearbeitet ist, durch

deſſen Entziehung man daher die Kräfte meines Leibes dem in ihm objektivirten Willen entzieht, um ſie dem in einem anderen Leibe objektivirten Willen dienen zu laſſen. Die Ausübung des Unrechts geſchieht entweder durch Gewalt oder durch Liſt, welches in Hinſicht auf das ethiſch Weſentliche einerlei iſt. Die Liſt der Verfälſchung fremder Erkenntniß heißt die Lüge. Die vollkommenſte Lüge iſt der gebrochene Vertrag. Der Begriff Unrecht iſt der urſprüngliche und poſitive: der ihm entgegengeſetzte des Rechts der abgeleitete und negative, als die Negation des Unrechts. Er hat ſeine hauptſächliche Anwendung in den Fällen, wo verſuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht ſelbſt wieder Unrecht ſein kann, folglich Recht iſt. In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maßgabe der Umſtände ebenſowol der fremden Gewalt auch die Liſt entgegenſtellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein wirkliches Recht zur Lüge, grade ſo weit als ich es zum Zwange habe. Die allen Individuen gemeinſame Vernunft hat ſie auf ein Mittel bedacht gemacht, das Leiden zu verringern oder wo möglich aufzuheben durch ein gemeinſchaftliches Opfer, nämlich daß, um Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen, Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagen. Dieſes Mittel iſt der Staatsvertrag oder das Geſetz. Es gibt nicht blos im Staate, ſondern auch im Naturzuſtande Eigenthum mit vollkommenem natürlichen, d. h. ethiſchen Recht. Hingegen gibt es außer dem Staate kein Strafrecht. Dieſes gründet ſich auf einen gemeinſamen Vertrag. Der unmittelbare Zweck der Strafe im einzelnen Fall iſt Erfüllung des Geſetzes als eines Vertrages, der einzige Zweck des Geſetzes aber Abſchreckung. Der Staat iſt demnach das Mittel, wodurch der mit Vernunft ausgerüſtete Egoismus ſeinen eigenen ſich gegen ihn ſelbſt wendenden ſchlimmen Folgen auszuweichen ſucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er ſein eigenes mit darin begriffen ſieht.

Wenn ein Menſch, ſobald Veranlaſſung da iſt und ihn keine äußere Macht abhält, ſtets geneigt iſt, Unrecht zu thun, nennen wir ihn böſe. Die darin liegende Heftigkeit des Wollens iſt an und für ſich und unmittelbar eine ſtete Quelle des Leidens. Das innere Entſetzen des Böſewichts über ſeine eigene That, welches er ſich ſelber zu verhehlen ſucht, enthält neben der Ahnung der Nichtigkeit und

bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch daſſelbe geſetzten Unterſchiedes zwiſchen ihm und Andern, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit ſeines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, ſich daran feſtgeſogen hat, eben dieſes Leben, deſſen ſchreckliche Seite er in der Qual der von ihm Unterdrückten vor ſich ſieht, und mit welchem er dennoch ſo feſt verwachſen iſt, daß eben dadurch das Entſetzliche von ihm ſelbſt ausgeht. Der Gerechte hingegen zeigt durch ſeine Handlungsweiſe an, daß er ſein eigenes Weſen, nämlich den Willen zum Leben, als Ding an ſich auch in der fremden ihm blos als Vorſtellung gegebenen Erſcheinung wiedererkennt. Vollends der Gute macht weniger, als ſonſt geſchieht, einen Unterſchied zwiſchen ſich und Anderen. Er iſt ſo wenig im Stande, Andere darben zu laſſen, während er ſelbſt Ueberflüſſiges und Entbehrliches hat, als irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Sich, ſein Selbſt, ſeinen Willen erkennt er in jedem Weſen, folglich auch in dem Leidenden. Wer die Formel des Weda „Tatoumes" (dieſes biſt du) mit klarer Erkenntniß und feſter inniger Ueberzeugung über jedes Weſen, mit dem er in Berührung kommt, zu ſich ſelber auszuſprechen vermag, der iſt eben damit aller Tugend und Seligkeit gewiß, und auf dem graden Wege zur Erlöſung. Wo nun die Güte der Geſinnung oder uneigennützigen Liebe gegen alle Weſen vollkommen wird, wird der Charakter ſein Wohl und ſein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen. So ſtarb Kodrus, ſo Decius Mus, ſo Arnold von Winkelried, ſo Sokrates, ſo Jeſus von Nazareth. Da nun aber Alles, was Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden iſt, ſo iſt die reine Liebe (ἀγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid, jede Liebe aber, die nicht Mitleid iſt, Selbſtſucht. Selbſtſucht iſt der ἐρως, Mitleid iſt die ἀγαπη.

Ein ſolcher Menſch, welcher in allen Weſen ſich, ſein innerſtes und wahres Selbſt erkennt, muß auch die endloſen Leiden aller Lebenden als die ſeinen betrachten, und ſo den Schmerz der ganzen Welt ſich zueignen. Ihm iſt kein Leiden mehr fremd. Ihm liegt Alles gleich nahe. Wie ſollte er nun, bei ſolcher Erkenntniß der Welt, eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Daher wird dieſe Erkenntniß zum Quietiv alles und jedes Wollens. Dies

iſt die einzig mögliche Aeußerung der Freiheit des Willens, wenn der Menſch zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlichen Willenloſigkeit gelangt. Das Phänomen, wodurch dieſes ſich kundgibt, iſt der Uebergang von der Tugend zur Ascetik. Denn es entſteht in ihm ein Abſcheu vor dem Weſen, deſſen Ausdruck ſeine eigene Erſcheinung iſt, dem Willen zum Leben, dem Kern und Weſen dieſer als jammervoll erkannten Welt. Freiwillige vollkommene Keuſchheit iſt der erſte Schritt, ſodann freiwillige und abſichtliche Armuth, die nicht nur per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, ſondern hier ſchon Zweck an ſich iſt, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege. Er zwingt ſich ferner, nichts zu thun von allem, was er wol möchte, hingegen alles zu thun, was er nicht möchte. Darum iſt ihm dann auch jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig als die Gelegenheit, ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt alles Böſe, ohne Oſtentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes ſo wenig als das der Begierde je in ſich wieder erwachen. Wie den Willen ſelbſt, ſo mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objektität deſſelben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit ſein üppiges Blühen und Gedeihen nicht den Willen, deſſen bloßer Ausdruck und Spiegel er iſt, neu belebe und ſtärker anrege. So greift er zum Faſten, ja zur Kaſteiung und Selbſtpeinigung, um durch ſtetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daſeins erkennt und verabſcheut. Kommt endlich der Tod, der dieſe Erſcheinung jenes Willens auflöſet, ſo iſt er als erſehnte Erlöſung höchſt willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen, blos die Erſcheinung, ſondern das Weſen ſelbſt iſt aufgehoben, welches hier nur noch in der Erſcheinung und durch ſie ein ſchwaches Daſein hatte: welches letzte mürbe Band nun noch zerreißt. Für den, welcher ſo endet, hat zugleich die Welt geendet. Alle wahre und reine Liebe,

ja selbst alle freie Gerechtigkeit geht aber schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie in voller Klarheit eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode ist.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortification des Willens und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach eine heiligende Kraft hat, so ist hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen schon an sich eine gewisse Ehrfurcht einflößen. In dieser Hinsicht fühlen wir beim Anblick jedes sehr Unglücklichen eine gewisse Achtung, die der, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen, verwandt ist, und zugleich erscheint dabei unser eigener glücklicher Zustand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowol das selbstgefühlte, als das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzusehen.

Von der Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt der Freiheit ist, ist nichts verschiedener, als die willkürliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn der Selbstmörder will das Leben, und ist blos mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen auf, sondern blos das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Der Selbstmörder gleicht einem Kranken, der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, Brockhaus 1819. Zweite Auflage, vermehrt durch einen zweiten Band, welcher Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält, 1844.

Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt 1813.

Vom Willen in der Natur. Frankfurt 1833.

Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften. Frankfurt 1841.

Beneke.

Man hat sich gewöhnt, Beneken als einen Verwandten der Herbartischen Schule anzusehen, blos weil er sich auf dem Felde der Psychologie als Mitarbeiter Herbart's betragen hat. Diese Stellung war aber nur ganz äußerlich theils durch die gemeinschaftliche Opposition gegen das Hegelsche System, theils durch gemeinschaftliche realistische Vorurtheile, am meisten aber durch den mit Herbart getheilten Eifer, allgemeine und durchgreifende Gesetze unseres ganzen Vorstellungsmechanismus aufzustellen, hervorgebracht. Wenn man dagegen die Weltansicht Beneke's in ihren Grundzügen auffaßt, so entdeckt man mehr Aehnlichkeit mit Schopenhauer, als mit Herbart. Beneke verwirft gänzlich die metaphysische Methode der Spekulation, auf welcher Herbart fußt, und will dagegen gleich Schopenhauer überall, auch in der Metaphysik, nach rein psychologischer Methode vorgeschritten, und die Natur nach lediglich psychologischen Kategorieen aus der Analogie des Menschen beurtheilt wissen, mit Hintansetzung der physikalischen Erkenntniß als einer oberflächlicheren und weniger bedeutenden. Nur bildet innerhalb dieses gleichartigen Gedankenkreises Beneke zu Schopenhauer einen völligen Gegensatz darin, daß es der von psychologischer Seite her aufgefaßte Vorstellungsmechanismus ist, welchen Beneke allen Dingen zu Grunde legt, und dabei das Wesen des Triebes oder Willens ebenfalls ganz aus ihm ableitet, während Schopenhauer den Trieb oder Willen für einfach hält, den ganzen Vorstellungsmechanismus aber nicht nur für abgeleitet, sondern auch für bloßes Phänomen. Wir haben hier also den interessanten Fall, daß zwei metaphysische Systeme beiderseits das endgültige Urtheil zwischen ihnen der empirischen Psychologie anheimgestellt haben. Welch ein bisher unerhörtes Gewicht hierdurch auf die empirische Psychologie gelegt wird, liegt am Tage.

Beneke verneint entschieden die Zerlegbarkeit der erscheinenden Existenz in Faktoren oder Halb-Existenzen. Ihm ist der Begriff des Seins oder der Existenz ein einfacher Begriff, welcher in irgend einer Anschauung ganz gegeben und erreichbar sein muß. Diese Anschauung sind wir selbst. Wir sind Vorstellen und Sein zugleich und können hierin beides mit einander vergleichen. Das Sein geht hier in die

Wahrnehmung oder Vorſtellung unmittelbar ein, ſodaß Sein und Vorſtellen eins ſind, das Sein ſowol Beſtandtheil als Grundlage der Vorſtellung iſt. Auch gehört die Form des Zeitlichen nicht der bloßen Vorſtellung von uns, ſondern ebenſo ſehr dem Sein an. Die Vorſtellung der räumlichen Ausdehnung aber iſt mit und in den äußeren Anſchauungen gegeben; die Grundanſchauungen zu den geometriſchen Conſtructionen ſind den Elementen nach aus Erfahrungen genommen, unterliegen aber in ihren Zuſammenſetzungen der Willkür.

Zunächſt iſt uns kein anderes Sein gegeben, als unſer eigenes. Wir können die Anſchauung und den Begriff des Seins überhaupt von nichts anderem hernehmen. Alle Annahme eines Seins außer uns iſt eine Uebertragung von unſerer Selbſtauffaſſung her. Die Exiſtenz des Eichbaums, des Bachs, des Felſens iſt eine Uebertragung unſerer ſelbſt in die Oerter der Außenwelt. Daher denn im ganz unreflektirten Erkennen (wie bei Kindern, auch in der Mythologie der Indier, Griechen u. ſ. w.) der Baum, der Bach, der Fels ein menſchliches Seelenleben lebt. Die Unterlegung, wodurch die Wahrnehmung des Körperlichen zu Stande kommt, heißt in logiſcher Ausbildung der Schluß nach der Analogie, geht aber ſchon lange vor dieſer Ausbildung vom erſten Lebensaugenblicke an in inſtinktartig halbbewußten Empfindungen vor ſich. Indem nämlich die ſinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen gewiſſe Elemente enthalten, welche ſich nicht aus unſerem Seelenſein ableiten laſſen, müſſen wir dafür ein Außenſein annehmen.

Wenn unſere Vorſtellungen von den Dingen mit dem Sein der Dinge einſtimmig wären, ſo müßten wir auch durch Combinationen jener in Voraus conſtruiren können, was ſich aus der Combination dieſer ergeben wird. So aber verhält es ſich nicht. Wir miſchen zwei farbloſe Gaſe oder Flüſſigkeiten, und es erſcheint ein hochrothes oder dunkelblaues Produkt; die Miſchung zweier bitterer Körper ergibt einen auffallend ſüßen u. ſ. w. Für das Sein der Dinge hingegen, wie es an ſich oder innerlich iſt, müſſen Produkte und Faktoren ebenſo einander decken, wie beim Rechnen, und ſo verhält es ſich auch wirklich bei der Auffaſſung der pſychiſchen Entwicklungen.

Einige Vorſtellungen ſind ſubjektiv (Einbildungsvorſtellungen), andere objektiv (ſinnliche Wahrnehmungen). Was ſtets zugleich wahrgenommen wird, betrachten wir als objektiv nothwendig zu einander

gehörig. So entstehen die Vorstellungen der Dinge und ursachlichen Verknüpfungen.

Bei unserem eigenen Sein können wir die Ansich-Wahrnehmung unseres Seins mit den sinnlichen oder äußerlichen (scheinhaften) Wahrnehmungen desselben vergleichen. Es gibt nämlich keine Entwicklung unseres Körpers, welche nicht unter gewissen Umständen bewußt werden könnte, während sie sonst lediglich durch die Sinne aufgefaßt wird. Durch das Bewußtsein werden aber die leiblichen Systeme zu Elementen des psychischen Lebens erhoben, z. B. die Verdauung, die Muskelthätigkeit der Füße, die Aktionen des Herz- und Pulsschlages u. a. Die hierbei entstehenden Empfindungen sind ebenso unmittelbar und in demselben Verhältnisse Bestandtheile des Bewußtseins, wie nur irgend die Wahrnehmungen der edleren Sinne und die höchsten Gedankenreihen, wie denn auch diese durch jene Empfindungen in manchen Fällen aus dem Bewußtsein verdrängt und unterdrückt werden. Da also alle diese Entwicklungen nur Bestandtheile unseres Bewußtseins sind, so sehen wir in ihnen das Leibliche sich in ein Psychisches verwandeln. Die Verschiedenheit zwischen Leiblichem und Psychischem, d. h. zwischen der Wahrnehmung durch die Sinne und der Wahrnehmung durch das Selbstbewußtsein ist keine specifische, sondern kommt auf das Gradverhältniß zurück, daß sich die psychischen Kräfte schon unter den gewöhnlichen mittleren, die leiblichen erst unter ungewöhnlichen oder stärkeren Erregungsverhältnissen zum Bewußtsein entwickeln. Der Leib ist eine Seele von niederer Art.

Diese niederen und höheren psychischen Systeme behaupten aber in ihren Wechselwirkungen eine gewisse gegenseitige Selbstständigkeit. Es sind z. B. nicht die gleichen Elemente, welche vom Willen auf die Muskelkräfte, und von diesen auf die bewegten Gegenstände übergehen, sondern das Verhältniß ist das einer Entmischung, vermöge deren die in den Muskelkräften gebundenen bewegenden Elemente frei werden. Es wird bei der Uebertragung der Bewegungskräfte auf die Außenwelt von den Muskeln etwas abgegeben, welches sie durch die auf ihre Bewegung gerichteten Willensakte nicht erhalten haben und nicht ersetzt bekommen. Und in Folge ihrer wiederholten Kraftäußerungen tritt eine gewisse innere Bildung ein, in Folge deren gewisse Bewegungen leichter und sicherer in gewisser Aneinanderreihung und Gruppirung erfolgen (Fertigkeiten, Geschicklichkeiten). Es wird also

bei dieſer Uebertragung zugleich etwas erworben, was nicht wieder abgegeben wird, durch eine Art von Entmiſchung oder Wahlverwandtſchaft, in welche pſychiſche Elemente eingehen. Ebenſo dürfte vielleicht auch das, was die pſychiſchen Vermögen, z. B. des Geſichts und Gehörs, zu Empfindungen und Wahrnehmungen ausbildet, von den ſinnlich aufgenommenen Reizen verſchieden ſein und nur auf ihre Veranlaſſung aus den leiblichen Kräften entwickelt werden.

Meine Vorſtellungen, Gefühle, Willensakte, Talente, Charakteranlagen verhalten ſich zu mir wie Theile zum Ganzen, und ich bin nichts außer der Geſammtheit alles dieſes in mir gegebenen Mannichfaltigen. Das Ineinander dieſes letzteren liegt für das Selbſtbewußtſein unmittelbar vor, ſodaß wir die Art ſeiner Verknüpfungen aufs genaueſte nachweiſen können. Vorſtellendes und Vorgeſtelltes ſind in dieſem Felde nur zwei verſchiedene Entwicklungen deſſelben Seins, dem Inhalte nach völlig gleich, nur der Form nach verſchieden. Das Leben unſerer Vorſtellungen aber hat vier Grundproceſſe:

Erſter Grundproceß: In Folge äußerer Eindrücke werden ſinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet, d. h. gewiſſe äußere Elemente (Reize) werden aufgenommen und angeeignet von gewiſſen inneren Kräften oder Vermögen. Die ſinnlichen Reize werden, ſobald ſie aufgenommen und angeeignet ſind, ebenfalls zu pſychiſchen Elementen.

Zweiter Grundproceß: Alles, was in der Seele gebildet worden iſt, erhält ſich, nachdem es aus dem Bewußtſein entſchwunden, im inneren Seelenſein als eine Spur oder Angelegtheit, ſodaß es ſpäter wieder in die bewußte Seelenentwicklung eingehen kann. So entſteht Gedächtniß und Erinnerung. Aber auch Luſt- und Unluſtempfindungen, Begehrungen, äußere Thätigkeiten dauern in ſolchen Spuren fort, woraus Neigungen und Fertigkeiten entſpringen. Die ausgebildete Seele iſt das Produkt der unendlichen Menge von Entwicklungen, welche von dem erſten Lebensaugenblicke an in ihr Statt gefunden haben. Die Vollkommenheit der Spuren und Angelegtheiten hängt von der Vollkommenheit der urſprünglichen Entwicklungen, und dieſe von der Kräftigkeit der ſinnlichen Urvermögen ab.

Dritter Grundproceß: Gleiche Thätigkeiten und Angelegtheiten und ähnliche nach Maßgabe ihrer Gleichheit ſtreben ſich mit einander zu vereinigen. So geſchieht es z. B. bei der witzigen Com-

bination, der Gleichnißbildung, der Begriffbildung, der Urtheilbildung, dem Zusammenfließen gleichartiger Gefühle und Bestrebungen. Wird eine und dieselbe Empfindung, Vorstellung, Begehrung öfter erzeugt, so fließen die davon zurückbleibenden Spuren zu Einem Gesammtbilde zusammen, dessen Zusammengesetztheit nur durch sein Anwachsen bemerklich wird.

Vierter Grundproceß: Vermögen und Reize, in wie weit sie weniger fest verbunden und also beweglich gegeben sind, können von einem Gebilde unserer Seele auf das andere übertragen werden. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick bestrebt, die in ihnen als beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen. Hieraus entspringen die Steigerungen des gesammten Vorstellungskreises durch Freude, Enthusiasmus, Liebe, Zorn, die Herabstimmung desselben durch Kummer und Furcht. Durch die Spuren, welche von diesem Gegeneinander-Ueberfließen der beweglichen Elemente zurückbleiben, werden die Verbindungen ungleichartiger psychischer Gebilde zu Gruppen und Reihen begründet, wie die Verbindungen zwischen den Eigenschaften eines Dinges, das räumliche und das zeitliche Zusammen, die Verknüpfungen zwischen Ursachen und Wirkungen, Zwecken und Mitteln.

Auch in der materiellen Natur lassen sich die bezeichneten Grundprocesse verfolgen. Durch das Bleiben von Spuren wird alles Wachsen, welches Ausbildung neuer Kräfte mit sich führt, begründet. Die Anziehung des Gleichartigen zeigt sich in der Krystallisation und Assimilation wirksam. Die Ausgleichung der beweglichen Elemente zeigt sich in aller Fortpflanzung von Reizen aus einem Nerven, Muskel auf den anderen, in der Fortführung der für die Ernährung dienenden Stoffe, in dem Blutumlauf, in der Metastase der Krankheiten, sowie in dem Bleibendwerden von zufälligen Verknüpfungen wirksam. Das Streben zur Verbindung des Gleichartigen und das zur Ausgleichung der beweglichen Elemente findet auch zwischen Leib und Seele Statt, z. B. bei der Verknüpfung gewisser Willensakte oder anderer geistigen Erregungen mit gewissen leiblichen Bewegungen, wodurch die körperlichen Fertigkeiten und Talente begründet werden. Ferner bei Gewöhnungen und Idiosynkrasieen, z. B. der Gewöhnung, im Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen nachzudenken, sodann im Geweckt- und Gehaltenwerden heiterer oder trüber Gedanken durch günstige oder ungünstige leibliche Entwicklungen.

Es gibt fünf Reizungsverhältniſſe. Iſt der Reiz 1) zu gering für das ihn aufnehmende Urvermögen, ſo entſteht Ungenügen und Aufſtreben (Begehren). Iſt er 2) gerade angemeſſen zur Ausfüllung des Vermögens, ſo entſteht das deutliche Wahrnehmen. Iſt er 3) in ausgezeichneter Fülle und überfließend gegeben, ohne doch ein Ueberreiz zu ſein, ſo entſteht Luſtempfindung. Iſt er 4) zum Uebermaße angewachſen, Ueberdruß. Tritt er 5) auf einmal als ein übermäßiger ein, Schmerz.

Die Reize werden von den Urvermögen entweder feſtgehalten oder entſchwinden wieder. Die Kraft des Feſthaltens iſt am größten bei der deutlichen Wahrnehmung, am geringſten beim Schmerz. Bei der Luſt entſchwindet der Reiz, aber ſo, daß das Urvermögen, wo keine Ergänzung des entſchwundenen eintritt, den Charakter des Aufſtrebens zum Reize (des Begehrens) gewinnt.

So weit Vermögen und Reize einander vollkommen durchdrungen haben, die letzteren von den erſteren angeeignet ſind, tritt die Form des Vorſtellens ein. So weit die Reize wieder entſchwunden, die Vermögen wieder frei oder unerfüllt geworden ſind, tritt die Form des Aufſtrebens oder Begehrens ein. Das unmittelbare Bewußtſein von den Verſchiedenheiten in der Bildung der neben oder nach einander gegebenen bewußten Entwicklungen iſt das Gefühl. Vorſtellungen werden demnach durch die erfüllten, Begierden durch die unerfüllten Vermögen begründet. Durch das Zuſammenfließen gleichartiger Spuren von Begehrungen werden die Neigungen erzeugt.

Das Bewußtſein entwickelt ſich aus den urſprünglichen Empfindungen vermöge einer bloßen gleichartigen Anſammlung und Verſtärkung. Das Bewußtſein iſt Stärke des pſychiſchen Seins. Die noch unerfüllten Urvermögen ſind unbewußt, und werden erſt bewußt durch Erfüllung mit Reizen. Das Verhältniß der hinzufließenden Spuren und Angelegtheiten bildet den Grad der Aufmerkſamkeit für die Sinneindrücke. Ein theilweiſes Entſchwinden der Reize verwandelt die bewußten Empfindungen wieder in unbewußte Spuren oder Angelegtheiten. Sollen dieſe wieder bewußt werden, ſo muß ihnen von innen her ein Erſatz kommen für das Verlorene, durch Ausgleichung beweglicher Elemente. Bewußtſein und Seelenſein überhaupt ſind daher zu unterſcheiden. Die Verminderung des Bewußtſeins kann in jedem, auch dem höchſten Grade (Schlaf, Abſpannung)

eintreten, ohne daß deshalb für das innere oder bleibende Sein der Seele eine Veränderung eingetreten zu ſein braucht. Wir ſind bei der geiſtigen Ermüdung nach angeſpanntem Nachdenken innerlich nicht zurück-, ſondern vorgeſchritten. Die Ermüdung kann alſo nur darin ihren Grund haben, daß durch das lange fortgeſetzte Denken eine Verminderung der Elemente eingetreten iſt, durch welche die Steigerung zum Bewußtſein bedingt wird, nämlich der Reize. In dem Maße, als ſich die Urvermögen durch Gebrauch vermindern, wird das Bewußtſein herabgeſtimmt. Denn wenn auch das Maß der Reize dabei an ſich gleich bleibt, ſo können dieſelben doch nun nicht mehr an uns kommen, wie wir z. B. in den Zuſtänden der Erſchöpfung, bei der Abnahme des Bewußtſeins am Abend eines thätig vollbrachten Tages, bei dem in anſpannendes Nachdenken Verſenkten, der von Allem, was um ihn herum vorgeht, nichts ſieht noch hört, und in ähnlichen Fällen gewahr werden.

Der Seele ſind nicht die geſammten Urvermögen ſchon urſprünglich angeboren, ſondern ſie hat die Fähigkeit, gleichartige Urvermögen immer von neuem ſich anzubilden. Dabei entſprechen Abnahme ſowol, als Erſatz, dem Maß und der Art, in welchen dieſes oder jenes Grundſyſtem vorher thätig oder unthätig geweſen iſt. Die neuen Urvermögen gehen vermöge einer eigenthümlichen Umbildung aus den von unſeren Sinnen aufgenommenen und aſſimilirten Reizen hervor. Die Anbildung neuer Urvermögen erfolgt entweder nur oder doch überwiegend im Schlaf. In dem Maße der Häufigkeit und Stärke der Spuren gewiſſer ſinnlicher Eindrücke werden in Beziehung auf ſie die Urvermögen reicher und kräftiger angebildet. Je nachdem wir mehr mit dem Geſichtſinn oder dem Gehörſinn oder in welchem Grundſyſtem ſonſt thätig ſind, wächſt auch dieſem oder jenem ein reichlicherer Erſatz für die verbrauchten Urvermögen zu. Ueberhaupt zieht ſich die Lebensthätigkeit nach der Richtung hin, wo die meiſten Spuren vergangener Eindrücke ſich angeſammelt finden. Daher kommt ein jeder im Geſpräch am leichteſten auf die Gegenſtände ſeines Berufs, auf ſeine Lieblingsmeinungen, auf ſein Steckenpferd zurück; daher reproduciren wir leicht das, was unſere Sorge längere Zeit in Anſpruch genommen hat; daher ſtehen Leidenſchaften gleichſam ſtets auf dem Sprunge, bewußt zu werden.

Nur durch noch unerfüllte Urvermögen kann die Seele unmittel-

bare Eindrücke von außen aufnehmen. Wir müssen aber so viele sinnliche Urvermögen zum Grunde legen, als sinnliche Empfindungen gebildet worden sind. Aus der Vollkommenheit der Urvermögen in Hinsicht auf Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit, dann aus der durch Beschäftigungen und Gelegenheiten bestimmten Qualität und Quantität der angesammelten Spuren, zuletzt aus den Verbindungen zwischen diesen und anderen Angelegtheiten erklären sich die Talente für die sinnliche Auffassung, z. B. Achtsamkeit, Talent des physikalischen Beobachters, des Wortgelehrten, des Kunstkenners u. dgl.

In dem Maße, wie ein Sinn häufiger erregt und gereizt wird, wächst die Fähigkeit, größere Reizquanta aufzunehmen, und das Bedürfniß nach solchen, wenn derselbe Grad der Erregung erneuert werden soll. Denn die Spuren eignen neue Urvermögen an nach dem Maß ihrer Stärke. Hieraus erklären sich die Gewöhnungen an künstliche Genüsse, Musik, Spiel, hitzige Getränke u. dgl.

Die Vorstellungen werden stärker, je öfter sie zum Bewußtsein geweckt werden, aber zugleich vermindern sich die Ausgleichungselemente, weil kein genügender Zuschuß zu den immer neu angeeigneten Urvermögen hinzukommt. Dies begründet das Müdewerden beim Denken, Dichten u. s. w.

Jede einzelne Vorstellung bildet ihr besonderes Gedächtniß. Daher Namen-, Gestalten-, Begebenheiten-, Zahlen-, Wort-, Sachgedächtniß.

Die Begriffe sind qualitativ einfacher, quantitativ zusammengesetzter, als die besonderen Vorstellungen. Sie beharren länger und bleiben sich mehr gleich. Der Begriff ist qualitativ in der Vorstellung des Besonderen enthalten, quantitativ enthält er mehr. Die Vorstellung wird durch den Begriff klarer, der Begriff durch die Beziehung aufs Besondere aufgefrischt. Das Verhältniß des Subjekts zum Prädikat ist das Verhältniß der neugebildeten einfachen sinnlichen Empfindung und des zu derselben hinzufließenden Aggregats von gleichartigen Spuren. Auch Gefühle und Bestrebungen gehen in den Abstraktionsproceß ein.

Die verschiedenen Arten des Verstandes werden dadurch begründet, daß sich allgemeine Bilder von gewissen Verstandesformen in vorzüglicher Stärke ausbilden. Wir sehen den Einen überwiegend auf scharfsinnige Unterscheidungen gerichtet, den Anderen fast aus-

ſchließlich von der Urſache auf die Wirkungen, einen Dritten von den Wirkungen auf die Urſachen fortgehen. Eine ähnliche Wirkungsmacht üben ſtarke Intereſſen oder Gruppen von ſtarken Intereſſen aus.

Der Denker wird unfähig, eine gewiſſe Folge von Vorſtellungen genau zu reproduciren, weil ſich ihm dieſelben durch das Herzutreten gleichartiger Vorſtellungen und Begriffe in Abſtraktionsproceſſe und Urtheile zerlegen; der hiſtoriſche Kopf wird auch das tiefſinnigſte Denken nur als eine Folge von Vorſtellungen auffaſſen.

Ein Ueberwiegen der Kräftigkeit in den Uranlagen, in Folge deren ſie in großer Stärke anwachſen, und ſo eine gewiſſe Beſchränkung in Hinſicht der Aufnahme äußerer Eindrücke ausüben, iſt der abſtrakten Ausbildung, ein Ueberwiegen der Reizempfänglichkeit der mehr auf das Beſondere gerichteten Ausbildung förderlich. Wie für die Begriffbildung die Kräftigkeit der bereits gebildeten Anlagen, ſo iſt für die Urtheilsbildung die Lebendigkeit der auffaſſenden Vermögen die Hauptſache, und dagegen die Trägheit der Vorſtellungsentwicklung nachtheilig.

Jede durch Ueberfließen beweglicher Elemente entſtandene Vorſtellungsreihe oder Vorſtellungsgruppe bildet, weil ſie neue Urvermögen an ſich zieht, ein eigenes Auffaſſungsvermögen, eine eigene Phantaſie, Gedächtniß, Talent, als die Vorbildung für alle diejenigen Verbindungen, in welchen ſie als Beſtandtheil ſich vorfindet.

Alle Vorſtellungen ſind entweder Vorſtellungen von ſinnlichen Dingen und Verhältniſſen, oder von unſerer eigenen Seele, oder von anderen menſchlichen Seelen, oder von höheren Weſen, die wir jenen analog denken. Die Ausdehnungsverhältniſſe zwiſchen den Vorſtellungen von uns ſelber und von anderen Menſchen bilden die Vorſtellungsgrundlagen für den ſittlichen Charakter des Menſchen. So z. B. ſetzt Freundſchaft eine ſehr bedeutende Ausdehnung der Vorſtellung des Andern, verbunden mit einer gemüthlichen Stimmung und einer gegenſeitigen Verſchlingung mit der Vorſtellung von uns ſelbſt voraus u. ſ. w.

Die Urvermögen der Seele ſind Strebungen. Sie werden erregt von Reizen und ſtreben auch aus ſich den Reizen entgegen. Die gänzlich unerfüllten Urvermögen ſind unbeſtimmte Strebungen, die durch Reizentſchwinden wieder frei gewordenen ſind Strebungen nach etwas. Die unerfüllten Urvermögen ſchließen ſich den ſtärkſten unter

den gleichartigen pſychiſchen Gebilden an. Beim Erwachen aus dem Schlaf wird das zuerſt bewußt, was uns am vorigen Tage am meiſten beſchäftigte. In leeren Seelen iſt das das ſtärkſte, was ihnen Andere darſtellen. Anſammlung unverbrauchter Urvermögen iſt üble Laune oder Langeweile. Daher ſelten Jemand glücklich iſt ohne angeſpannte Thätigkeit. Die unverbrauchten Elemente begründen in den Leidenſchaften das ſtarke Streben.

Das Reizentſchwinden entwickelt ſich am ſtärkſten bei der Luſtempfindung, woraus das Begehren entſpringt. Jede Luſtſpur kann reproducirt werden als Luſterinnerung und Begehrung.

Gleichartige Strebungen ziehen ſich an und verſtärken ſich. Ein Geſammtgebilde von Angelegtheiten für Luſtempfindungen und Strebungen iſt Neigung, Hang, Leidenſchaft. Neigung wird nur zum Bewußtſein geweckt, wenn die Ausgleichungselemente direkt übertragen werden, Hang ſchon, wenn nur eine entfernte Beziehung zu ihnen iſt; Leidenſchaft hat ſo große Bewußtſeinsnähe, daß ſie ſich ſtets in einer Art von Halbbewußtſein behauptet.

Wirkt ein reizentziehendes Unluſtgebilde auf pſychiſche Entwicklungen, welche im mittleren Reizungsverhältniß gebildet ſind, ſo entſteht Widerſtreben; wirkt es auf Luſtgebilde von hohem Reizungsverhältniß, ſo entſteht Zorn, Unwille, Aergerniß, Schrecken und Schaam.

Die Affekte werden begünſtigt durch Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit der Urvermögen, die Leidenſchaften durch Kräftigkeit derſelben.

Jedes Urvermögen kann eben ſowol zu einem Begehren, einem Wollen, als zu einem Empfinden, Vorſtellen, Erkennen ausgebildet werden. Wie viele Urvermögen zu Vorſtellungen ausgebildet werden, ſo viele werden der Strebungsbildung entzogen, und umgekehrt. Daher bei großer intellektueller Ausbildung wenig praktiſche, und umgekehrt. Die praktiſche wird begünſtigt durch frühes Geſchäftsleben, frühe Leidenſchaften und Affekte, daher in Zeiten allgemeiner Noth.

Die durch Uebertragung beweglicher Elemente bei Strebungen (welche freie Vermögen ſind) geweckten Entwicklungen heißen Handeln. Mehrere einander entgegengeſetzte Begehrungen bilden dabei mehrere Willen. Für die Bildung Eines Willens bedarf es erſt einer beſonderen Concentration. Charakter iſt die concentrirte praktiſche An-

lage oder die beſtändige und von äußeren Umſtänden ungeſtörte Richtung des Strebens.

Die allgemein gültige Norm der allgemein-gleichen Grundbeſchaffenheiten der Urvermögen und ihrer allgemein-gleichen Bedingungen iſt das Sittliche. Was nach dieſer Norm höher empfunden wird, iſt für die moraliſche Geſetzgebung von höherem Werth. Der übergroße Luſtraum iſt praktiſche Verkehrtheit, der übergroße Strebungsraum verderbter Wille, oder ſchwächliche Hingebung. Richtige Werthſchätzung iſt Pflicht. Die moraliſche Freiheit beſteht in einer entſchieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menſchen. Die Vorſtellung der wahren Schätzung iſt das Gewiſſen.

Gefühle von ähnlichen Gefühlstönen verſtärken einander inſoweit, als dieſelben einander ähnlich ſind. So entſteht Zuneigung durch Einſtimmigkeit in Meinungen, Gefühlen, Beſtrebungen. Auch erwecken ſich die Gefühle nach Einſtimmigkeit. Gefallen erregt Gefallen, Mißfallen Mißfallen. Hoher Stand läßt mehr die Vorzüge, niederer mehr die Fehler ſehen.

Gefühle von entgegengeſetzten Tönen beſchränken einander. So wird Schmerz gelindert durch Anſtrengung zur Abhülfe, Glück geſtört durch kleine damit verbundene unangenehme Geſchäfte, Liebe beſchränkt durch Achtung, eine Wohlthat alles Wohlthuenden beraubt durch lange Zögerung u. ſ. w.

Die allgemeine Ausgleichung findet ſtark bei Gefühlen ſtatt, weil ihre Elemente loſe verknüpft ſind. Alle Steigerung enthaltenden Gefühle wirken ſteigernd auf alle verbundenen pſychiſchen Entwicklungen, alle herabſtimmenden oder reizentziehenden umgekehrt.

Die Kräftigkeit der Urvermögen begünſtigt die Gefühle des Ernſtes, wie des Erhabenen, der Kraftanſpannung; dagegen die Reizempfänglichkeit und Lebendigkeit den Luſtgefühlen günſtiger ſind.

Für jede ſinnliche Empfindung oder Wahrnehmung wird ein beſonderes Urvermögen verbraucht. Sind alle Urvermögen verwendet, ſo hört das Bewußtſein in ſich ſelbſt auf. Voller Schlaf iſt völliges Nichtbewußtſein der Seele. Im wachen Leben ſchläft auch der größte Theil der Seele.

Im Wachen und Schlaf ſind verſchiedene Syſteme des menſchlichen Seins thätig und angeregt, im Wachen die Sinne mit anhängenden pſychiſchen Gebilden und die Muskelſyſteme, im Schlafe die

Vitalentwicklungen oder leiblichen Aneignungsthätigkeiten. Letztere Systeme leiden fortwährend Verluste, indem erstlich die geistigen Entwicklungen einen Zuschuß beweglicher Elemente von ihnen erzwingen, indem ferner die Ausdünstung eine Ausgleichung zwischen Leib und Außenwelt bewirkt, indem endlich bei den Bewegungen der Muskeln bewegende Kräfte von dem Leibe auf die Außenwelt übertragen werden.

Je zahlreicher sich im Verlaufe des Lebens die Spuren im Innern der Seele ansammeln, um desto mehr wird auch das Bewußtsein nach Innen gezogen, und von dem Aeußeren, Sinnlichen abgewandt. Das Kind zeigt sich noch ohne Haltung dem Sinnlichen preisgegeben, jeder Eindruck ruft es von seinem Innern ab. Beim Jüngling müssen die Auffassungen, Genüsse, Thätigkeiten schon von der Art sein, daß er dabei seiner Kraft inne werden, diese zugleich mitgenießen, mitfühlen kann. Der Mann wird selten mehr in ganz neue Vorstellungsgebiete eintreten, neue Neigungen und Verbindungen anknüpfen, sondern nur das früher Angesammelte fortführen und verarbeiten. Der Greis lebt nur in seinen Erinnerungen; das Neue läßt ihn gleichgültig oder gleitet nur an der Oberfläche seiner Seele hin; die Fähigkeit, dasselbe aufzufassen und zu behalten, nimmt ab.

Da die Anbildung neuer Urvermögen in Verbindung mit den sinnlichen Entwickelungen und nach Maaßgabe dieser erfolgt, so werden sich die Urvermögen, von einem gewissen Punkte des Lebens an, immer weniger zahlreich und kräftig anbilden, was sich in der Abnahme der Fähigkeit, Neues aufzufassen, kund gibt, die mehrentheils schon im Mannesalter ziemlich deutlich beobachtet werden kann, und später nicht selten den Grad erreicht, daß der Greis im Augenblicke wieder vergißt, was er gesehen, gehört oder gethan hat. Je mehr das Bewußtsein nach Innen gezogen wird, um desto weniger wird sinnlich aufgenommen und von Urvermögen angebildet, und je weniger aufgenommen und angebildet wird, desto ungeschmälerter kann die Concentration nach Innen hin vor sich gehen. Mit der sinnlichen Erregung zugleich aber wird auch das Quantum der Bewußtseinselemente seinen beiden Bestandtheilen nach fortwährend vermindert, und das Bewußtsein also immer beschränkter und immer schwächer ausgebildet. Zuletzt wird ein Zeitpunkt eintreten, wo mit dem Aufhören der sinnlichen Auffassung auch das Bewußtsein und die an dieses geknüpfte Thätigkeit nach außen aufhört, der Tod. Dabei ist

das, was das Aufhören der Verbindung mit der Außenwelt und des Bewußtſeins herbeiführt, nicht in einer Schwächung, ſondern vielmehr in der ſtetig gewachſenen Stärke des inneren Seelenſeins begründet.

Die Seele empfängt vom Leibe fortwährend Nahrung. Vermöge der größeren Kräftigkeit ihrer Urvermögen und der in Folge davon angeſammelten größeren Anzahl von Spuren zieht ſie ununterbrochen aus dem Leibe Reize an ſich zu ihrer Erregung und Stärkung. Sie verhält ſich zum Leibe wie die Pflanze zum Boden, in welchen dieſelbe geſetzt iſt. Nun iſt denkbar, daß die Seele aus dem alten in einen neuen Boden verſetzt werde. Es iſt aber auch denkbar, daß, was bisher Pflanze geweſen, jetzt zum Boden gemacht, d. h. daß mit unſeren pſychiſchen Syſtemen andere vollkommnere Syſteme in Verbindung geſetzt würden, welche ſich zu jenen verhielten, wie ſie zu den leiblichen, und wovon die Keime vielleicht ſchon in uns lägen. Für dieſe Erregung und Ausbildung bedürfte es dann vielleicht nicht einmal neuer ſinnlicher Syſteme, ſondern nur ſolcher Umgebungen, welche auf die in dieſem Leben als innere Angelegtheiten begründeten Vermögen erregend oder bewußtſeinſteigernd zu wirken im Stande wären, wodurch dieſe ohne weiteres zu ſinnlichen Kräften werden würden. Denn der Ausdruck Sinnlichkeit bezeichnet nur Erregbarkeit von außen, und dieſe Eigenſchaft ſteht mit der Geiſtigkeit, als innerem Charakter, nicht im mindeſten in Gegenſatz.

System der Metaphyſik und Religionsphiloſophie, aus den natürlichen Grundverhältniſſen des menſchlichen Geiſtes abgeleitet. Berlin 1840.

Lehrbuch der Pſychologie. Berlin 1833. Zweite vermehrte Auflage. 1845. Die neue Pſychologie, erläuternde Aufſätze zur zweiten Auflage des Lehrbuchs der Pſychologie als Naturwiſſenſchaft. Berlin 1845.

Pragmatiſche Pſychologie, oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben. Zwei Theile. Berlin 1850. Archiv für die pragmatiſche Pſychologie. In Quartalheften, ſeit 1851.

Erfahrungsſeelenlehre als Grundlage alles Wiſſens in ihren Hauptzügen dargeſtellt. Berlin 1820. Pſychologiſche Skizzen. Zwei Theile. Göttingen 1825—27.

Erziehungs- und Unterrichtslehre. Zwei Bände. Berlin 1835—36.

Sonſtige Verſuche in der pſychologiſchen Richtung ſind:

Fr. Groos: Die geiſtige Natur des Menſchen. Bruchſtücke zu einer pſychiſchen Anthropologie. Mannheim 1834.

Ritgen: Die höchſten Angelegenheiten der Seele nach dem Geſetze des Fortſchritts betrachtet. Darmſtadt 1835.

C. F. Leſſing: Die Lehre vom Menſchen. Zwei Theile. 1832—35.

Mich. Petöez: Die Welt aus Seelen, 1833.

Friedr. Fiſcher: Naturlehre der Seele. Baſel 1835 ff.

Braubach: Pſychologie des Gefühls als Bewegung des geiſtigen Lebens. Wetzlar 1847.

Langenſchwarz: Die Arithmetik der Sprache, pſychologiſch-rhetoriſches Lehrgebäude, 1834.

Von der Umlegung der Philoſophie vom metaphyſiſchen auf den pſychologiſchen Standpunkt.

Bei Schopenhauer und Beneke herrſcht in noch weit höherem Maaße, als bei Herbart und Fries, das Streben, die Philoſophie auf den pſychologiſchen Standpunkt zu ſtellen, und dadurch eine Umwälzung derſelben in Methode und Princip zu Stande zu bringen. So wenig ſich von Seiten des Princips ſolche Umwälzungsgedanken anempfehlen, weil ſie mehr oder weniger in den Realismus hinein und damit vom graden Wege abzuführen pflegen, ebenſo ſehr empfehlen ſie ſich in dem, was die Methode betrifft. Denn daß die pſychologiſche Methode ſowol an ſich ſelbſt, als auch für das leichtere Verſtändniß und die leichtere Mittheilbarkeit der Gedanken ihre Vorzüge hat vor der a priori conſtruirenden, das darf auch derjenige gern einräumen, welcher gar nicht im Sinne hat, die ſpekulative Methode gegen die pſychologiſche zu vertauſchen. Immer wird er, wofern er ehrlich iſt, geſtehen müſſen, daß der Wiſſenſchaftslehre ein nicht geringer Vortheil zuwachſen würde, wenn es gelänge, ihre ſynthetiſch gefundenen Reſultate auf pſychologiſchem Wege zu reconſtruiren. Kant ſelbſt fand die Prämiſſen, auf denen der Anſatz zur Wiſſenſchaftslehre ruhet, nicht nach ſynthetiſcher, ſondern nach pſychologiſcher Methode. Und wo anders kann die einzige Rechnungsprobe, die es gibt für die Conſtruktionen der Wiſſenſchaftslehre, gemacht werden, als auf dem Felde einer unbefangenen pſychologiſchen Wiſſenſchaft?

Es herrſchte von der Mitte bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts eine emſige Betriebſamkeit auf dem pſychologiſchen Felde. Bemühungen eines höchſt angeſtrengten und gewiſſenhaften Nachdenkens,

wie ſie ſich documentiren in den Arbeiten eines Reimarus (Von den Kunſttrieben der Thiere, 1762) und Tetens (Philoſ. Verſuche über die menſchliche Natur, 1777), werden noch auf lange hin ihren Werth für jeden Kenner behaupten, nicht als Fundgruben bedeutender Ergebniſſe, wol aber als ſchätzbare Vorarbeiten auf dieſem Felde, das man als einen reichen und fruchtbaren Acker zukünftiger Kultur vorläufig in Beſchlag nahm. Hume und Condillac hatten die Geſetze der Ideenaſſociation zwar nicht völlig entziffert, aber doch in ihrem wirklichen Beſtande deutlich genug nachgewieſen. Leibnitz hatte in ſeiner Nachweiſung unbewußter Vorſtellungen in der Seele einen neuen Stoff der pſychologiſchen Unterſuchung aufgedeckt, von deſſen Vorhandenſein man vor ihm nichts wußte oder hatte wiſſen wollen. Die kühnſten ſenſualiſtiſchen Verſuche wurden durch Helvetius u. a. gemacht, um die ſcholaſtiſchen Fiktionen von Seelenkräften, Entelechieen u. dgl. zu umgehen und in der Seele lediglich das Weſen zu ſehen, als das ſie ſich uns empiriſch zeigt, nämlich ein Getriebe von Vorſtellungen und Willensakten. Alle philoſophiſchen Beſtrebungen nahmen damals dieſe Richtung, und Kant's große kritiſche Arbeit fußte, obgleich ſie andere Zwecke verfolgte, doch ebenfalls auf dieſer Vorausſetzung, daß es Zeit ſei, die Spekulation vom metaphyſiſchen auf den pſychologiſchen Standpunkt in der Methode herabzuſchrauben, wenn man größere Reſultate, als bisher, erzielen wolle.

Nachdem es nun aber eben hierdurch Kanten gelungen war, für die der ſcholaſtiſchen Spekulation gänzlich entriſſenen metaphyſiſchen Dinge auf dem ethiſchen Boden eine neue Stätte zu gründen durch eine Verdeutlichung des Begriffs vom höchſten Gut (dem, was unbedingten Werth in ſich ſelbſt hat), brachte dies große Ereigniß zunächſt auf die Wiſſenſchaft der Pſychologie nachtheilige Folgen hervor, weil die Schärfe der philoſophiſchen Wißbegierde nun ſogleich von dem pſychologiſchen auf das ethiſche Gebiet überſprang, um ſich von hier aus mit den Netzen einer neuen und tieferen Metaphyſik zu umſpinnen.

Man darf den Zeitpunkt, wo Kant auftrat, das Auftreten dieſes Mannes ſelbſt mit eingerechnet, einen Höhenpunkt pſychologiſcher Arbeit nennen. Der Senſualismus in England hatte ſeine lebensfriſchen Phaſen bis zu der Höhe vollendet, von welcher er in die unphiloſophiſche Theorie des common sense aus Ermüdung herabſank. Nachdem dieſer Senſualismus von ſeiner erſten materialiſtiſchen Grundlage

bei Hobbes ſich durch Locke ſo weit abgelöſet hatte, daß er bei Berkeley ſchon völlig idealiſtiſch erſcheinen konnte, und nachdem ſein Vorſtellungsgetriebe bei Hume ſich endlich durch Fahrenlaſſen des letzten ens metaphysicum in die völlige Zügelloſigkeit der Skepſis eingetaucht hatte, da war das Beobachtungsfeld der empiriſchen Pſychologie allen Augen, die ſehen konnten, erſchienen, und der Embryo der neuen Erfahrungswiſſenſchaft vorhanden für Alle, welche den Muth hatten, ſich ihrer Bearbeitung zu unterziehen.

Statt der Körper kannte man jetzt nur ſinnliche Vorſtellungen, welche durch ſynthetiſche Apperception zu Subſtanzbegriffen nach gewiſſen aprioriſchen Geſetzen verſchmelzen, ſtatt der Seelen nur Vorſtellungen in Gedächtniß, Phantaſie, Gemüth und Verſtand, ſodann das Begehren des Triebes und die nach aprioriſchen Geſetzen verfahrende Thätigkeit der ſynthetiſchen Appereception. Das natürliche Verfahren der Pſychologie wäre nun geweſen, ein überſchauliches Syſtem der ganzen Vorſtellungswelt und ihrer allgemeinen Geſetze zu entwerfen, und die Phänomene des Gedächtniſſes, der Phantaſie und des Verſtandes einerſeits, der Empfindungen, Gefühle und Triebe andererſeits als reine innere Proceſſe zu entwickeln, damit ſich herausſtelle, was in ihnen das Weſen und der Beſtand, was in ihnen die Form und der Wechſel zu nennen ſei. Gegen die Gründlichkeit dieſes Weges wäre kein Einwurf möglich geweſen. In ihm würde eine wirkliche und dieſes Namens würdige empiriſche Pſychologie ihren Anfang genommen haben, und zwar eine Wiſſenſchaft von ſolcher Erfahrungsmäßigkeit, daß dagegen die übrigen ſogenannten empiriſchen Wiſſenſchaften kaum noch mehr dieſen Namen verdienen würden.

Dieſer Spiegel pſychologiſcher Beobachtung im innern Sinn, welcher bereits zu Kant's Zeit dem vorigen Jahrhundert eine kurze Weile glänzend offen geſtanden, hat ſich von neuem aufgethan, um ſich nicht wieder zu verhüllen. Der Menſch hat endlich den Weg zu ſich ſelbſt gefunden und ſteigt getroſt die finſtern Leitern herab zur Unterwelt.

Wir gehen ſchließlich zu zwei vermittelnden Richtungen über, welche ſehr in die Zukunft der Philoſophie blicken, weil beide das Beſtreben zeigen, ſpekulative Reſultate auf eine empiriſche Baſis zu ſtellen, und dadurch ebenfalls die Metaphyſik vom Boden der ſynthe-

tiſchen Begriffsconſtruktion auf den Boden der empiriſchen Thatſachen, theils des inneren, theils des äußeren Sinnes, überzuführen, ohne ſich jedoch in Beziehung auf die weſentlichen Poſtulate des Standpunktes der autonomiſchen Vernunft irgend eine Reſignation oder Skepſis zu erlauben. Wir ſehen dieſe Tendenz zur Vermittlung zwiſchen der ſynthetiſchen und der empiriſchen Methode ſich ſpalten in eine vorherrſchende Richtung auf den inneren, und eine vorherrſchende Richtung auf den äußeren Sinn, jene bei Reinhold d. j., dieſe bei Trendelenburg.

E. Reinhold.

Bei Reinhold herrſcht die pſychologiſche Betrachtungsweiſe aller Dinge vor, wie bei Beneke und Schopenhauer, geht jedoch eine Verbindung mit teleologiſcher Metaphyſik ein, welche jenen fremd iſt, und mehr an die Syſteme des transſcendenten Pantheismus aus der Hegelſchen Schule, ſo wie an Krauſe und Schleiermacher zurückerinnert. Weil hier alſo vielfache Fäden ſich zu verſchlingen beginnen, ſo iſt damit ein ſchicklicher Ort bezeichnet, die Betrachtung auf die Vergangenheit zurückzulenken.

Reinhold der ältere bezeichnet den Ort, wo die einſeitigen Ströme unſerer Philoſophie noch wie in einem einzigen lebendigen Quell ſich verſammelt fanden, Reinhold der jüngere den Ort, wo ihre verſchieden gefärbten Wellen ſich aufs neue zu miſchen ſtreben.

K. L. Reinhold ſtand, wie wir geſehen haben, in jenem lebendigen Anfange des Kantiſchen Philoſophirens, wo die von Fichte ausgegangene metaphyſiſche und die von Jacobi ausgegangene äſthetiſche und pſychologiſche Richtung im unentſchiedenen Gährungsproceß mit einander rangen. Obwol ſelbſt bedeutend zur pſychologiſchen Methode herüberneigend (in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens, 1789), konnte Reinhold ſich doch nie zu jener Jacobiſchen Reſignation verſtehen, die Vollendung und den letzten Abſchluß der Wiſſenſchaft dem bloßen Gefühl zu überlaſſen, ſondern hielt an dem Streben nach einer deduktiven Erkenntniß der letzten Gründe feſt, ohne jedoch ein eigenes abgeſchloſſenes Syſtem in dieſer Beziehung aufzuſtellen. Reinhold bot ſeinen Zeitgenoſſen das Bild eines Generals, welcher vom

Kampfe nicht laſſen wollte, obwol ihm die Hoffnung ſchwand, ſelbſt zum Siege zu gelangen. Zum Ziele der Wiſſenſchaftslehre nach pſychologiſcher Methode durchdringen, das wollte er. Er hinterließ ſein Streben den kommenden Zeiten als Erbſchaft.

Die meiſten, welche ihm auf dieſem Wege nachwandelten, ergriffen die Krücke der Jacobiſchen Gefühlstheorie, um darauf fortzukommen. Wir haben das vornehmſte Beiſpiel dieſer Art in Fries vor Augen gehabt. Andere ergriffen ſie theilweiſe, wie z. B. Herbart von ihr bloß im Felde der praktiſchen Philoſophie, nicht aber der theoretiſchen, Gebrauch machte. Wieder andere ſucceſſiv, wie Bouterwek, welcher in ſeiner Apodiktik (Idee einer Apodiktik. Zwei Bände, 1799) den Anlauf zu einem transſcendenten Pantheismus nach eigenthümlicher Methode nahm, aber ſpäter, vom Jacobiſchen Schwindel erfaßt, nicht länger Stand hielt.

Nur wenige blieben ſtandhaft in dieſem Streben, und dieſe wenigen ſind nicht unpaſſend als eine Reinholdſche Schule zu bezeichnen, deren letztes Begehren auf eine bis jetzt noch unenthüllte Zukunft geht. Hierher gehört zuerſt J. S. Beck, welcher gleich Reinhold alle metaphyſiſche Erkenntniß auf die Einheit des Verſtandes oder das urſprüngliche Vorſtellen zurückführte, und Raum und Zeit vermöge des Größenbegriffs durch den Verſtand erzeugen ließ. (Der einzig mögliche Standpunkt, aus welchem die kritiſche Philoſophie beurtheilt werden muß, 1796.) Sodann Bardili, welcher das Abſolute als reines thätiges Denken faßte, als ein Denken, welches, weder Subjekt, noch Objekt, ſondern über beiden erhaben beiden zum Grunde liege, und deſſen oberſtes Geſetz darin beſtehe, daß Eins als Eins und Daſſelbe in Vielen unendliche Male wiederholbar ſei. (Grundriß der erſten Logik, 1800.) In verwandter Weiſe beſtimmte Bouterwek anfangs das höchſte Princip als eine abſolute wiſſende und wollende Thätigkeit, welche er die abſolute Virtualität nannte. Dieſe Lebendigkeit der Urkraft, worin Subjekt und Objekt völlig eins ſind, iſt in Hinſicht auf das Wiſſen gebunden, in Hinſicht auf den Willen frei. Im Gegenſatz gegen dieſe Eine abſolute Virtualität iſt der Menſch eine endliche Virtualität, in die Sphäre mehrerer ſeines Gleichen geſetzt und durch gleiches Erkennen und Wollen mit ihnen zu einem All verbunden; daher die abſolute Forderung des Sittengeſetzes, daß jeder ſeinen Nebenmenſchen als Vernunftweſen gleich ſich ſelbſt behandle. In dieſer

Bouterwekſchen Virtualität lag einerſeits die Herbartiſche Monade, andererſeits die von Krug ins Flache gezogene transſcendentale Syntheſis zwiſchen Subjekt und Objekt, ſo wie auch die durch Suabediſſen der Naturphiloſophie angenäherte Lehre von der bewußten Urlebendigkeit Gottes wie im Keime angedeutet. Durch das ſpätere ſich Vereinigen vieler ähnlichen mehr oder weniger ſelbſtſtändigen Elemente mit der Wiſſenſchaftslehre wurde eben die Schule der Naturphiloſophie ſo überaus reich und mannichfaltig an originalen Erzeugniſſen. Es war das nothwendige Schickſal des Reinholdſchen Weges, allmälig mit der Wiſſenſchaftslehre zuſammenzuſchmelzen, ſo wie auch Niemand in der Bardiliſchen Logik die Grundzüge verkennen wird, welche ſie zur Vorläuferin der Hegelſchen ſtempeln.

Und dennoch iſt mit dieſem bloßen Einſchmelzen noch nicht Alles vollendet. Denn die Wiſſenſchaftslehre hat zwar im Reſultat die Kantiſche Kritik nur vervollſtändigt und ergänzt, in der Methode aber dieſelbe allerdings alterirt. Die analytiſche Methode der Kritik iſt in eine ſynthetiſche verwandelt worden. Soll die analytiſche (pſychologiſche) Methode der Kritik nicht untergehen, ſo entſteht die Forderung, innerhalb des durch die Wiſſenſchaftslehre eröffneten weiteren Geſichtskreiſes auch wieder die pſychologiſche oder analytiſche Unterſuchung eintreten zu laſſen, und ſo der Reinholdſchen Richtung, obgleich ſie ſich rückſichtlich der Reſultate in die Wiſſenſchaftslehre verlieren mußte, rückſichtlich der Methode eine Selbſtſtändigkeit gegen dieſelbe zu ſichern. Dieſe nothwendige Tendenz der Zukunft findet ihr Symbol in E. Reinhold. Dieſer kennt zwar die Zerlegung der irdiſchen Erſcheinung in Potenzen oder Halb-Exiſtenzen nicht, und iſt inſofern den Realiſten und Halb-Kantianern zuzuzählen, wendet aber das Princip der innerlich ſinnlichen Empirie dermaaßen auf die Eigenſchaften der äußerlich ſinnlichen Empirie oder der Materie an, daß das Verhältniß der erſten und zweiten Potenz nach Schelling (des Triebes und des Stoffs), und ſodann der dritten Potenz (des Bewußtſeins) zu beiden einer allſeitigen empiriſchen Beobachtung unterworfen wird, welche eine unendliche Zukunft vor ſich hat, um ihre Begriffe in die völlige Klarheit der Wiſſenſchaftslehre hinauf zu läutern oder, was daſſelbe ſagt, die Begriffe der Wiſſenſchaftslehre in die Anſchauungen der Erfahrung zu überſetzen.

E. Reinhold iſt Empiriker auf dem kosmologiſchen Standpunkte,

aber nicht Empiriker des äußeren, ſondern des inneren Sinns. Sein hauptſächliches Beſtreben iſt, alle Beſtimmungen des äußeren Sinns auf Beſtimmungen des innern zurückzuführen und zu zeigen, daß die Sphäre des äußeren Sinns, die ſogenannte Materialität, auch im rein empiriſchen Urtheil keine abgeſonderte und ſelbſtſtändige Exiſtenz für ſich genannt werden darf, ſondern ſich in aller Beziehung nur als Phänomen an den Grundbeſtimmungen der inneren Erfahrung zeigt, in deren Gebiete die Thatſachen unſerer Aktivität oder unſeres Willens obenan ſtehen.

Die in der Erfahrung gegebenen Einzelweſen, zu denen Jedermann ſelbſt gehört, zeigen äußerlich angeſehen lauter räumliche Beſtimmtheiten, innerlich angeſehen aber eine Fähigkeit des Wirkens und Leidens. Auf die erſten beziehen ſich die mittelbaren, auf die letztere die unmittelbaren Erfahrungen unſerer ſelbſt. Wir empfinden theils innerliche leibliche, d. h. mit räumlicher Ausdehnung behaftete Lebenszuſtände, theils Erregung des äußerlichen Gefühlsſinns, Geſchmacks und Geruchs, theils die dem Geſichtsſinn und Gehör eigenthümlichen Objekte. Alle dieſe Wahrnehmungen ſind von Räumlichkeit durchdrungen, alle unwillkürlich, in ihnen allen wird uns der Zuſtand eines erregten Organs merklich. Dagegen empfangen wir in der unmittelbaren Erfahrung unſerer Willenskräfte, unſeres Handelns und Leidens, Zuſtände, von denen aus Veränderungen in die räumlichen Beſtimmungen unſerer ſelbſt ausgehen. In dieſer Thatſache beſteht die Verknüpfung der äußerlichen und inneren Sphäre auf der Baſis der Raumanſchauung, und von ihr aus kommt auch allein das Fürwahrhalten einer äußeren Sphäre unſers eigenen Ich überhaupt zu Stande. Denn indem ich bei der willkürlichen Bewegung meiner Glieder durch eigene Thatkraft wahrnehme, daß die Raumbewegungen meines Willens ſich in entſprechende Raumveränderungen meiner durch Organempfindung wahrgenommenen Gliedmaaßen überſetzen, indem z. B. eine Bewegung der Hand in der gleichen Richtung und mit dem gleichen Maaße der Geſchwindigkeit dem Muskelſinn und dem Auge ſich darſtellt, wie ſie als Ausdruck unſeres Willens beabſichtigt iſt, ſo gewinnen dadurch die Phänomene der äußerlichen Sinnlichkeit in unſerem Willen allererſt einen Subſtanzbegriff und eine Realität, die ſie für ſich ſelbſt als bloße Erſcheinungen nicht haben. Das Phänomen unſerer Körperlichkeit gründet daher ſeine Realität ganz auf den Begriff meines Willens,

worunter hier aber nicht bloß, wie bei Schopenhauer, der blinde Trieb, sondern der zweckmäßig handelnde Wille als der mit Intelligenz verbundene Trieb verstanden wird.

Durch die Ausübung unserer die räumlichen Bewegungen vollziehenden Thatkraft entsteht in uns die Erkenntniß der drei Dimensionen des Raums, der Begrenzung des Ausgedehnten und des Abstandes der Dinge, der Widerständlichkeit oder relativen Undurchdringlichkeit und der Cohäsionsform. Es ist theils die Verschiedenheit hinsichtlich der Weise, Richtung, Dauer und Schnelligkeit unserer Gliederbewegung, theils der Gegensatz zwischen der ungehemmten und der vermöge eines Widerstandes gehemmten Bewegung, durch welche sich diese Grunderkenntnisse der Körperlichkeit erzeugen. Auch die Schwere ist das Innewerden eines Grades nöthiger Muskelanstrengung. Die Kategorie der Causalität entspringt aus dem Bewußtsein, daß Ich der Anfang von Bewegungen und Veränderungen im Inneren und Aeußeren bin. Und zwar auf zweifache Weise. Der Wille als unmittelbarer Anfänger von sinnlichen Raumbewegungen ist wirkende Ursache, hingegen der Gedanke der auszuführenden Wirkung, welchen ich mir bilde, und in welchem zugleich die Art und Weise der Bewerkstelligung derselben mitgezeichnet wird, ist der Zweck oder die Endursache. Alle unsere Erkenntnisse sind an die Willenskategorieen des inneren Sinns anzuknüpfen. Sie allein sind das Basische. Das Aeußere hat nur die Bedeutung, Werkstätte, Werkzeug, Manifestation des Innern zu sein.

In der menschlichen Persönlichkeit vereinigen sich drei verschiedene Lebensstufen. Ueber der sinnlich wahrgenommenen organisirten Körperlichkeit, als der Sphäre des Stoffes, erhebt sich die Wahrnehmung nebst der willkürlichen Gliederbewegung (Sensibilität und Irritabilität) als die Sphäre des wirkenden Willens, und über dieser die Intelligenz als die Sphäre der Finalursachen oder Zwecke.

Die vielen mit der Fähigkeit des Wirkens und Leidens begabten Einzelwesen stehen in Wechselwirkung unter einander, und bilden durch dieses Verhältniß den Begriff des Weltganzen, sofern man ihre Totalität, und den Begriff der Natur, sofern man ihre Ursachlichkeit im Auge hat. Die Welt ist unentstanden, unaufhörend, der Raum schrankenlos. Die Welt ist in ihrer Einheit, Zweckmäßigkeit, Gesetzlichkeit und Regelmäßigkeit vollendet und ewig sich selbst gleich. Das nie

begonnene und nie endigende raſtloſe Anderswerden des Individuellen wird in ſeinen zahlloſen beſchränkten Kreiſen durch die Macht gewiſſer Wirkungsnormen zweckmäßig geleitet und zur Uebereinſtimmung in die allumfaſſende Ordnung beſtimmt.

Wird der urſprünglichſte aller unſerer Begriffe, nämlich der Begriff der vollſtändigen Cauſalität, zu welchem ſowol die wirkende Urſache oder Kraft, als auch die zweckgemäße Wirkungsnorm gehört, auf die Sphäre des Weltganzen übertragen, ſo entſpringt daraus der Begriff des allumfaſſenden und allbeſtimmenden Urweſens. Das Grundverhältniß der Endurſache zur wirkenden Urſache iſt aber ſo beſchaffen, daß die zweite von der erſten abhängt, oder daß die ideale Cauſalität über die reale eine Herrſchaft ausübt. Wir dürfen in unſerer Uebertragung des Begriffs der Cauſalität aufs Weltganze in dieſer Stellung nichts verändern.

Der ſchlechthin univerſelle, alle relativen Zwecke unter ſich befaſſende Zweck iſt daher zu denken als identiſch mit dem ewigen Erfolge der Naturcauſalität, als eine völlige im Totalzuſammenhange ausgeglichene Harmonie aller in ihren beſonderen Zuſammenhängen einſeitigen Kreiſe des Wirkens und Leidens. In dieſem ewigen Erfolge beſteht das im Weltall bezweckte und realiſirte Gute. Zum ewigen Syſtem der Zwecke verhalten die wirkenden Kräfte der einzelnen Dinge ſich als die ausführenden Organe.

Die göttliche Cauſalität iſt das allvermögende und allbewußte, denkend wollende Walten, welches dem Urgrunde als der Urſache aller Urſachen angehört. Das Verſtändniß der Zweckmäßigkeit in den empiriſchen Naturproceſſen kommt der aprioriſchen Uebertragung des zweckſetzenden Princips auf den Urgrund ergänzend entgegen. Die im Univerſum herrſchende Grundmacht iſt abſolute Intelligenz, waltend nach urbildlichen Ideen. Dieſe ſchrankenloſe Intelligenz iſt zugleich Urquell alles Körperſtoffes. Das Weltall iſt in der Sphäre des Urſeins enthalten. Gott kann nicht ohne die Welt gedacht werden. Die Welt iſt ewige Offenbarung Gottes. Der Gottesbegriff ſchließt den Weltbegriff ein.

Es hält nicht ſchwer, die drei Potenzen der ſynthetiſchen Spekulation in dieſem Syſtem wiederzufinden, obgleich daſſelbe nicht auf der Grundlage des abſoluten Ich, ſondern auf dem Boden der empiriſchen Pſychologie errichtet iſt, und durchaus nichts von der Abſicht

einer ſolchen Reconſtruktion enthält. Es iſt vielmehr die Natur der Wahrheit, daß ſie nicht blos nach einfacher, ſondern nach vielfacher Methode findbar iſt. Auch hier iſt die höchſte Potenz die Intelligenz als Endurſache oder Zweck (causa, ad quam oder secundum quam omnia fiunt), welche aus ſich die wirkende Urſache als den bewegenden Naturtrieb (causa, per quam omnia fiunt) und den Stoff als das Bewirkte, an welchem der Trieb zur Erſcheinung kommt (causa, ex qua omnia fiunt) gebiert. Es war daher dieſem pſychologiſchen Syſtem bereits ſehr nahe gelegt, die Sphäre des verdunkelten oder entlaſſenen Triebes innerhalb des bewußten Urtriebes (der Gottheit oder Intelligenz) als eine nur für die Erſcheinung oder zum Schein eingetretene Exiſtenzverminderung darzuſtellen, welche zuſammen mit der Sphäre der Materie (des am Nicht-Ich werdenden Triebes) und des Denkakts (des im Nichtſein durchbrechenden Seins) das in einer dreifachen Spaltung und Gliederung darſtellt, was im Abſoluten oder in der Wirklichkeit ungetheilt und ungetrübt exiſtirt. Daß Reinhold ſtatt deſſen es vorzog, die von ihm anerkannte übergreifende Thätigkeit des abſoluten Bewußtſeins nur auf äußerliche Weiſe teleologiſch zu beſchreiben, dies iſt es, was ſein Syſtem zum Realismus herabſetzt.

Grundzüge eines Syſtems der Erkenntniß oder Denklehre, 1822.

Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens und Metaphyſik. Zwei Theile. 1832—35.

Syſtem der Metaphyſik. Zweite Bearbeitung. 1842.

Lehrbuch der philoſoph.-propädeutiſchen Pſychologie, 1835. Zweite Auflage. 1839.

Die Wiſſenſchaften der praktiſchen Philoſophie im Grundriſſe. Erſte bis dritte Abtheilung. 1837.

Das Weſen der Religion und ſein Ausdruck in dem evangeliſchen Chriſtenthum, 1846.

Der Reinholdſche Standpunkt als das Streben einer Ueberſetzung ſpekulativer Reſultate in die Sprache der Erfahrung bezeichnet eine nothwendig ſehr in die Zukunft weiſende Richtung unſerer Philoſophie. Denn auch ſelbſt im Kreiſe der ſynthetiſchen Syſteme wird mehr und mehr das Bedürfniß wachſen, durch pſychologiſche Behandlung eine theils anſchaulichere, theils didaktiſch bequemere Pforte zum Verſtänd-

niß der ſpekulativen Reſultate zu gewinnen, als die Syntheſe der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt iſt. Faßt man die Reinholdſche Richtung in dieſem allgemeinen und weiten Sinn, ſo iſt die Gegenwart nicht arm an hierher ſchlagenden Verſuchen, unter denen wir folgende hervorheben:

Biedermann: Fundamental-Philoſophie. Leipzig 1838.

Gruppe: Wendepunkt der Philoſophie im 19ten Jahrhundert. Berlin 1834. Antäus, ein Briefwechſel über ſpekulative Philoſophie. Berlin 1831.

Vorländer: Grundlinien einer organiſchen Wiſſenſchaft der menſchlichen Seele. Berlin 1841. Wiſſenſchaft der Erkenntniß im Abriß. Marburg 1847.

Weinholtz: Die ſpekulative Methode und die natürliche Entwicklungsweiſe erwogen. Roſtock 1843. Der alte Weg, die Beſtimmungeu und Mittel der Wiſſenſchaft. 1840. Die Erfahrungslogik. Roſtock 1834.

Trentowsky: Grundlage der univerſalen Philoſophie. Karlsruhe 1837.

Wenner: Sonnenſtrahlen in das wirre Treiben der Philoſophie. Bonn 1839. Beiträge zur mathematiſchen Philoſophie, oder geometriſch-verbildlichtes Syſtem des Wiſſens. Zwei Bände. Darmſtadt 1838—39.

H. Vogel: Die Philoſophie des Lebens der Natur, gegenüber den bisherigen ſpekulativen und Naturphiloſophieen. Braunſchwelg 1845.

C. Franz: Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus. Berlin 1843.

Bolzano: Wiſſenſchaftslehre, Verſuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darſtellung der Logik. Vier Bände. Sulzbach 1837.

(Eiſenlohr): Irene, zur Vermittlung der philoſophiſchen Syſteme. Karlsruhe 1831.

Kooſen: Der Streit des Naturgeſetzes mit dem Zweckbegriffe in den phyſiſchen und hiſtoriſchen Wiſſenſchaften. Königsberg 1845. Propädeutik der Kunſt. Königsberg 1847.

Fortlage: Darſtellung und Kritik der Beweiſe fürs Daſein Gottes. Heidelberg 1840. Meditationen über Plato's Sympoſion, 1835.

Trendelenburg.

Die mathematiſchen Naturwiſſenſchaften entwickeln, wie bereits Carteſius einſah, aber Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft ſtrenger bewieſen hat, nichts weiter, als den bloßen Begriff der Bewegung im Raum, und da die Bewegung im Raum etwas Relatives iſt, ein unermeßliches Netz aus lauter Relationen oder Verhältniſſen zwiſchen Subſtanzen, welche die mathematiſche Naturwiſſenſchaft nicht zu definiren weiß, und welche Kant daher die unerkennbaren Dinge an ſich ſelbſt nannte.

Die folgende Spekulation hat dieſes Netz aus bloßen Relationen durchbrochen, indem ſie auf die Natur der Dinge an ſich näher einging und in ihnen herabgeſetzte Potenzen des Ich (Halb-Exiſtenzen) erkannte. Andere Philoſophen, die wir als die Realiſten bezeichnet haben, haben die Dinge an ſich als Voll-Exiſtenzen gelten laſſen, welche entweder durch Spekulation oder durchs unmittelbare Gefühl erkennbar ſeien, und dadurch die Philoſophie zu einer Ausſchweifung nach der Seite des Materialismus hin verleitet.

Dieſer Ausſchweifung gegenüber blieb eine entgegengeſetzte Ausſchweifung möglich, nämlich der Verſuch, der Kategorie der Bewegung, aus welcher Alles, was der Relativität oder dem Erſcheinen der Dinge angehört, hervorfließt, eine ſolche Macht und Ausdehnung zu geben, daß man ſich dadurch der Dinge an ſich ganz und gar entledigt. Dieſer Verſuch iſt von Trendelenburg gemacht worden.

Kant behauptete, daß wir die Dinge durch ihre phyſikaliſchen Bewegungen nur ſo erkennen, wie ſie uns erſcheinen. Die Philoſophie der Bewegung behauptet, daß wir darin die Dinge ganz ſo erkennen, wie ſie in ſich ſelbſt ſind, indem unſer Verſtand im Stande iſt, dieſelben Bewegungen und Gegenbewegungen, deren Produkte in der objektiven Welt Subſtanzen und Dinge heißen, in der Welt ſeiner inneren Anſchauung abſolut genau zu vollziehen und abzuſpiegeln.

In dem Punkte, daß die Geſetze des Denkens die Grundgeſetze der erſcheinenden Natur ſelbſt ſind, und das Denken demnach der Natur ihre Geſetze vorſchreibt, welche ſie vollzieht, ſtimmt Trendelenburg mit Kant völlig überein. Aber inſofern als Kant dieſe mathematiſchen Geſetze bloß für das äußerliche Netz von Relativitäten hält, welches in ſeinen Maſchen metaphyſiſche Dinge, welche nicht unter

den Begriff der Bewegung fallen, ſowol verbirgt als zeigt, inſofern iſt hier aufs Neue der Name eines Halb-Kantianers am Platz.

Dem Realismus von Herbart und Fries gegenüber darf man die Trendelenburgiſche Anſicht wol als Nihilismus des Stoffes bezeichnen, weil ſie die Materie, welcher jene eine zu große Realität beilegen, gänzlich zu Null herabſetzt, zwar nicht den Worten, doch um ſo ſicherer der Sache nach. Denn ein Weſen, welches nichts anderes kundgibt als Raumbewegungen, d. h. lauter relative Beziehungen, in denen kein Punkt iſt, welcher nicht bloßes Moment der Bewegung (relativen Beziehung) ſei, ein ſolches Weſen iſt ohne Zweifel dem Nichts gleich. Man wird ihm allerdings eine Realität zu Grunde liegen ſehen, nämlich die Realität des göttlichen Setzungsakts, aus welchem die Bewegungen und ihre Geſetze entſpringen, oder welcher dieſes große und kunſtreiche Nichts ewig in ſich vor ſich hinſtellt. Dieſe Realität aber iſt nicht die der Materie, ſondern ihres diametralen Gegentheils.

Wichtig iſt, daß die gegenwärtige Naturwiſſenſchaft der Trendelenburgiſchen Anſicht höchſt bereitwillig entgegenkommt, bis zu ſolchem Grade, daß dieſe Anſicht ſich als die letzte und vollſtändige aus dem gegenwärtigen Zuſtande der Naturwiſſenſchaft gezogene Conſequenz bezeichnen läßt. Denn im Ganzen zeigt die gegenwärtige Naturwiſſenſchaft wenig Argwohn davon, daß die materiellen Stoffe noch etwas anderes in ſich beherbergen könnten, als bloße Raumbewegungen. Sie iſt nur inconſequent darin, daß ſie ihre Bewegungen an Atome knüpft, die nicht wieder bloße Bewegungen und doch auch wieder nichts dieſen Entgegengeſetztes ſeien. Trendelenburg zeigt der Naturforſchung den Weg, welchen ſie betreten muß, wenn ſie conſequent ſein und zu Ende kommen will.

Auch Kant zog ſchon dieſe Conſequenz. Aber er ſchrak vor ihren Folgen zurück, die Materie für ein dem Nichts gleiches Weſen erklären zu müſſen. Er reſervirte ſich alſo den Gedanken, daß die Materie eine entgegengeſetzte Seite haben müſſe, nach welcher ſie nicht aus bloßen Relationen beſtehe, nicht ein bloßes Weſen für Andere ſei, ſondern auch noch einen eigenen Beſtand für ſich, ein eigenes Selbſtſein habe, welches ſich in jenen Bewegungen nur ſo zeige, wie es Anderen wahrnehmbar wird, nicht aber ſo, wie es für ſich ſelbſt lebt und beſteht.

Das intuitive Denken der Wiſſenſchaftslehre, welches Raum und Zeit aus den Begriffen des Ich und Nicht-Ich conſtruirt, wird von Trendelenburg verworfen, und dem Gedanken als einziges Gebiet das discurſive Ergehen in den Formen der ſinnlichen Anſchauung angewieſen. Dieſes discurſive Ergehen der Aufmerkſamkeit in den Senſationen iſt die Bewegung, welche in der Succeſſion der Zeit die Raumfiguren entwirft. Die hierbei vorkommenden möglichen Stellungen und Wendungen des bewegenden Princips ſind die Kategorieen. Der Gedanke vollzieht nach ihren Geſetzen die Bewegungen im Elemente ſeiner ſelbſt, er ſieht nach denſelben Geſetzen dieſelben vollzogen im Elemente des äußeren Sinns durch ſogenannte Naturkräfte. Kant ſuchte die Kategorieen, als die möglichen Schritte der ſynthetiſchen Apperception im raumzeitlichen Elemente, in der Tafel der Urtheilsformen auf, Trendelenburg läßt dieſelben vermöge des Princips der Bewegung von innen heraus entſtehen, nicht wie Kant durch allgemeine Ausmeſſung der Grenzen dieſes Feldes, ſondern durch genetiſche Beobachtung. Das nächſte Reſultat, welches aus dieſer Geneſis fließt, iſt zunächſt nur wieder eben das Kantiſche, daß die Grundgeſetze des conſtruirenden Gedankens und ſeiner Kategorieen ſich als die fundamentalen Geſetze des erſcheinenden Naturdaſeins ſelbſt ausweiſen.

Wo die bloße Bewegung zur Erklärung der Phänomene der Natur nicht ausreicht, tritt der Begriff des Zwecks ergänzend ein. In der Idee des Zwecks wird nicht, wie bei der einfachen Bewegung, vom einzelnen Moment zum einzelnen Moment, von Theil zu Theil fortgeſchritten, ſondern hier geht der Begriff des Ganzen dem der Theile voran. Der ſubjektiven Thätigkeit des Zweckbegriffs entſpricht auf dem objektiven Felde der teleologiſche Proceß der Organiſationen der Natur.

Zwiſchen der zweckſetzenden Thätigkeit des freien Ich und der Erſcheinungsſphäre der phyſikaliſchen Bewegungen wird durchaus kein Mittelglied ſtatuirt. Wir ſind alſo ebenſowol in Betreff der teleologiſchen Bewegungen in der Natur, als in Betreff der phyſikaliſchen, unmittelbar an den Setzungsakt der göttlichen Intelligenz verwieſen. Denn außer Intelligenz oder Zweckſetzung einerſeits, und Bewegung oder Phyſik andererſeits wird ſchlechterdings nichts zugelaſſen. Der blinde Naturtrieb, welcher in den Syſtemen der Wiſſenſchaftslehre eine eigenthümliche Halbexiſtenz oder Potenz für ſich iſt, gilt hier für

eine bloße Wirkung der Physik auf das intelligente Ich. Der teleologische Proceß, welcher in den Systemen der W. L. die Manifestation der Potenz des Triebes ist, tritt hier wiederum unmittelbar in die göttliche Intelligenz zurück, weil schlechterdings kein anderer Platz für ihn gefunden wird.

Ob der psychologische Trieb die Ursache oder die Wirkung der physikalischen Bewegungen sei, dies ist die von der Psychologie zu beantwortende Frage, an welcher die Zukunft des Trendelenburgischen Systems hängt, so wie überhaupt eines jeden Systems, welches der Kritik der Urtheilskraft zuwider die physikotheologische Ansicht des organischen Naturprocesses zu erneuern strebt.

Sowol in Beziehung auf den Trieb, als auf die Bewegung, stellt Trendelenburg sich zur Wissenschaftslehre in eine völlige Antinomie. Die Bewegung, welche nach der W. L. ein Compositum der Faktoren von Raum und Zeit ist, spielt hier die Rolle einer Erzeugerin von Raum und Zeit. Der Trieb, welcher nach der W. L. der ursprüngliche Erzeuger der physikalischen Bewegungen ist, wird hier zu einer bloßen Wirkung derselben herabgesetzt.

Wie kommt das Denken zum Sein? wie tritt das Sein in das Denken? Es muß etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. Dieses Gemeinsame kann keine ruhende Eigenschaft, sondern muß eine gemeinsame Thätigkeit sein. In der äußern Welt ist jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft. Dieselbe Bewegung gehört dem Denken an. Das Denken tritt in der Anschauung aus sich heraus durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschaut, muß es durch die Bewegung seines Blicks umschreiben und erzeugen. Der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die Bewegung, und was sie darin zeichnet, wird wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Punkte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschließenden Flächen. Es ist im inneren Denken der Art nach dieselbe Bewegung, wie in der äußeren Natur. Wie in der Verbindung der Begriffe die Bewegung nach einem gemeinsamen Punkte hin, so wird in der Unterscheidung die Bewegung gedacht, die von einem gemeinsamen Punkte wegstrebt. Jede Entwicklung des Denkens setzt Momente nach einander, durch

die ſich eine verknüpfende Bewegung hindurchziehen muß. Vermöge des Cauſalitätsgeſetzes wird die in der Welt vorwärtstreibende Bewegung angehalten und rückwärts aufgelöſt. Es wird etwas als Wirkung herausgehoben und hingeheftet, und dies Haftende wiederum in den Zuſammenhang der Bewegung zurückverſetzt. So erſcheint ſelbſt in den Thätigkeiten des abſtrakten Denkens das Bild der räumlichen Bewegung weſentlich. Jede Erklärung einer Erſcheinung in der Natur ſetzt Bewegung voraus, und die Bewegung im Einzelnen findet keine Erklärung, in der nicht ſtillſchweigend oder offenkundig wiederum die Vorſtellung der Bewegung läge. Die in dem Namen der Kraft hingeſtellte Urſache der Bewegung iſt eine todte Formel, wenn ſie nicht durch die darin angeſchaute Bewegung belebt wird.

Die Bewegung ſtammt ſowol im Sein, als im Denken, nur aus ſich ſelbſt, und wird auch nur aus ſich ſelbſt erkannt. Die Anſicht, Raum und Zeit als Faktoren vor die Bewegung zu ſtellen, iſt falſch. Denn der Begriff der Zuſammenſetzung der in einander wirkenden Faktoren iſt kein urſprünglicher Begriff. Alle drei Elemente (Raum, Zeit, Zuſammenſetzung) ſetzen vielmehr die Bewegung ſelbſt voraus. Ohne die Bewegung würden wir Raum und Zeit nicht zuſammenbringen, und ohne die Bewegung würde die Vorſtellung der in einander wirkenden Faktoren nicht möglich ſein. Die fließende Zeit trägt die Bewegung in ſich. Unſere Vorſtellung des Raums reicht nur ſo weit, als die Bewegung derſelben ihn innerlich hervorbringt. Die innere Bewegung der Vorſtellung dehnt den Punkt zur Linie, erweitert die Linie zur Fläche, und läßt ſich die Fläche aus ſich herausheben, bis ſie durch ihren Weg den Körper abſchließt. Daher iſt für unſer Bewußtſein die Bewegung das nothwendig Erſte, aus der ſich erſt die Vorſtellung von Zeit und Raum herausbildet. Für die Nothwendigkeit unſeres Vorſtellens iſt die Bewegung eine einfache und unzerlegliche Thätigkeit, in deren einzelnen Momenten, wenn man ſie zerfällen will, ſie ſelbſt wiedergefunden wird. Zwar müſſen wir das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen. Es bleibt hier eine Lücke in der Ableitung, in welche ſich etwas in der Erfahrung Gegebenes einſchiebt. Die Vorſtellung kann des Subſtrats nicht entrathen; indem ſie es in Bewegung auflöſet, kehrt doch ein Subſtrat der Bewegung nothwendig wieder. Andererſeits wird mit dem Reſiduum eines Subſtrats, mit einem Seienden,

das erſt in Bewegung geſetzt wird, der Raum (das räumliche Ding) vor die Bewegung geſtellt, während wir umgekehrt erſt aus der Bewegung den Raum werden ſehen. Wir ſind hier mit der Vorſtellung in einen Zauberkreis gebannt. Wir ſuchen die Entſtehung des Subſtrats und finden Bewegung (Attraktion und Repulſion). Um aber die Bewegung zu faſſen, muß ſich etwas bewegen, und wir ſetzen ein Subſtrat. Die Vorſtellung vollzieht gleichſam eine Schöpfung aus nichts. Sie ſetzt, damit ſie bewege, und bewegt, indem ſie ſetzt. Nach dieſem äußerſten Ende der Abſtraktion drängt ſich eine Einheit des Seins und der Thätigkeit auf.

Der Bewegung tritt der Zweck gegenüber. Wo die wirkende Urſache etwas erzeugt, da erzeugen die Theile das Ganze. Wo der Zweck regiert, kehrt ſich das Verhältniß um. Die wirkende Urſache erzeugt das Ganze aus den Theilen, und umgekehrt der Zweck die Theile aus dem Ganzen. Wir unterſcheiden ferner in dem Vorgang der wirkenden Urſache die Urſache als das Frühere und die Wirkung als das Spätere. Im teleologiſchen Verhältniß iſt die Wirkung Zweck, und dieſer Zweck iſt wieder Urſache. Das Nachfolgende wird zu einem Früheren; die Zukunft, die noch nicht da iſt, regiert die Gegenwart. Das Verhältniß der wirkenden Urſache drehet ſich geradezu um, das Ende wird zum Anfang.

Das Erkennen und das Hervorbringen ſtehen im Zweckproceß in einem Gegenſatz. Was das Erſte im Erkennen iſt, wird im bildenden Vorgang das Letzte, und was das Letzte im erkennenden iſt, wird im bildenden das Erſte. So weit der Zweck in der Welt wirklich geworden, iſt der Gedanke als Grund vorausgegangen. Der zu Grunde liegende Gedanke iſt der einſichtige und erfahrene Gedanke. Er iſt aber mit den wirkenden Urſachen eins, und richtet ſie gegen einander, daß ſie ihm dienen. Er iſt der Erſte und Letzte, und keine wirkende Urſache vor ihm. Die Durchdringung von Zweck und Kraft, von Denken und Sein iſt ebenſo ſehr das einfache Faktum, als die Vorausſetzung alles Verſtändniſſes deſſelben.

Das Organ fällt mit ſeiner Thätigkeit unter die wirkende Urſache; aber mit ſeinem zweckverkündenden Bau unter das Geſetz ſeiner eigenen Wirkung. Das Auge ſieht, aber das Sehen ſelbſt hat das Auge gebaut. Die Füße gehen, aber das Gehen ſelbſt hat die Gelenke der Füße gerichtet. Dieſer Cirkel iſt der Zauberkreis der einfachen That-

ſache, und die präſtabilirte Harmonie ſcheint auf eine die Glieder umfaſſende Macht hinzuweiſen, in welcher der Gedanke das A und O iſt.

Wo die Kraft allein herrſcht, da ſtirbt die Urſache in der Wirkung ab. Der Zweck hingegen erfüllt und behauptet ſich in ſeiner Wirkung. Der Zweck (als Urſache) iſt die bleibende und inwohnende Seele des Organs (als aus dem Zweck hervorgegangener Wirkung). Der Zweck erreicht durch die Kraft der entgegenſtehenden Urſache ſeine Wirklichkeit, die wirkende Urſache durch den Zweck ihre Wahrheit. Das Ganze iſt vor den Theilen, die Wirkung vor der Urſache. Dieſe invertirte Conſtruktion der Zeitfolge iſt die direkte des Begriffs.

Dem Triebe liegt der Zweck im Hintergrunde. Der Trieb iſt gleichſam die Sehnſucht des unerfüllten Zweckes. Das Verlangen nach Nahrung ruhet auf der Beſtimmung zur Nahrung und auf einem ganzen Bau von Zweckbegriffen, die im Organismus verwirklicht ſind. Der Trieb des Auges zum Lichte, das Verlangen der Seele nach Erkenntniß bezeichnet den inwohnenden Zweck. Auch dem Affekt liegt der Zweck zu Grunde. Im Organismus ſind Stoff, Form, bewegende Urſache, Zweck gleichſam mit einander und durch einander. Der Zweck, als das inwohnende Princip, bauet den Leib. Die bewegende Urſache wird nicht mitgetheilt, ſondern iſt ſo vom Zwecke beherrſcht, daß ſie zur bildenden Kraft wird. Jeder Theil iſt ebenſo durch alle übrigen da, wie er um der übrigen und des Ganzen willen entſteht.

Wenn das Sein auf das Denken, die Thatſache auf den Vorgang des Verſtehens wirkt, ſo ergibt ſich in dieſem Verhältniß der Grund des Erkennens (causa cognoscendi). Wenn das Denken auf das Sein wirkt, der Begriff in den Vorgang des Werdens eingreift, ſo ergibt ſich hingegen der Zweck (causa finalis). Was dem göttlichen Zwecke gemäß iſt oder widerſpricht, wird durch den Charakter der Geſinnung und Freiheit zum Guten oder Böſen. Die Erkenntniß des Zweckes in ſeiner ganzen Beziehung wird zur Weisheit, die hingebende That deſſelben zur Liebe, das lebendige perſönliche Maß zur Beſonnenheit, die Intenſität des Werkzeugs zur Beharrlichkeit, das Verhältniß des Gliedes zum Ganzen zum Gehorſam, die Wechſelwirkung der Glieder innerhalb eines Ganzen zur Gerechtigkeit (im Platoniſchen Sinne).

Die Wiſſenſchaft vollendet ſich allein in der Vorausſetzung eines Geiſtes, deſſen Gedanke Urſprung alles Seins iſt. Was im Endlichen

erſtrebt wird, iſt hier erfüllt. Das Princip der Erkenntniß und das Princip des Seins iſt Ein Princip. Und weil dieſe Idee Gottes der Welt zu Grunde liegt, wird dieſelbe Einheit in den Dingen geſucht und wie im Bilde wiedergefunden. Der Akt des göttlichen Wiſſens iſt allen Dingen die Subſtanz des Seins.

Logiſche Unterſuchungen. Zwei Bände. 1840.

Die Trendelenburgſche Spekulation ſchließt ſich einerſeits enge an die Begriffe der mathematiſchen Phyſik, andererſeits hat ſie Berührungspunkte mit der Art, wie Hegel das Walten des mechaniſchen, chemiſchen und teleologiſchen Begriffs in der Natur behandelt. Zwiſchen der Hegelſchen und der Trendelenburgſchen Auffaſſung des bewegenden Begriffs in der Natur ſtehen in der Mitte Lotze, George, Lautier und Dellingshauſen.

Lotze conſtruirt noch, blos mit engerem Anſchluß an die Kategorieen der empiriſchen Phyſik, einen teleologiſchen Triebproceß im Hegelſchen Sinn.

George behandelt die Kategorieen als dialektiſche Funktionen, ausgehend vom Nichts als ihrem Mittelpunkt, und ſich gruppirend in Enneaden.

Lautier erklärt die Kategorieen für lauter leere Nichtſe oder abſolute Gegentheile (z. B. Identität und Gegenſatz, Qualität und Quantität, Inneres und Aeußeres), welche im Zuſammenfließen ihrer Grenzen eine Realität als erfüllte Ausdehnung bilden, ähnlich den ſtroboſkopiſchen Miſchbildern der Optik.

Dellingshauſen conſtruirt Alles aus bloßer Bewegung ohne Bewegenden, welche daher im Reſultat dem Nichts gleich iſt. Die ewige Wahrheit iſt die Nichts-Gleichheit, und die Erſcheinung verhält ſich zum erſcheinenden Nichts, wie das Zufällige zum Nothwendigen.

Lotze: Metaphyſik, 1841.

George: Princip und Methode der Philoſophie, mit beſonderer Rückſicht auf Hegel und Schleiermacher, 1842.

Lautier: Programm zur Philoſophie des heutigen Zeitgeiſtes, 1843. Die Philoſophie des abſoluten Widerſpruchs im Umriſſe der Fundamentalphiloſophie, Logik, Aeſthetik u. ſ. w., 1837.

Dellingshauſen: Verſuch einer ſpeculativen Phyſik, 1851.

Verhältniß der Philoſophie zum Socialismus.

Kant, in politiſcher Beziehung beſonders durch Rouſſeau angeregt, dachte ſich das Princip der Autonomie des Menſchengeiſtes blos als Mittel, einen unabläſſigen Fortſchritt zum Beſſeren im politiſchen, religiöſen und geſelligen Leben einzuleiten, und es fiel ihm nicht ein, ſich das Ideal eines Lebens nach der Idee der in der Welt ſiegeriſch herrſchenden Autonomie auszubilden. Bei ihm war das Verhalten dieſer Idee noch lediglich negativ und kritiſch gegen den empiriſchen Weltzuſtand. Anders ſchon, wie wir geſehen haben, bei Fichte, welcher jede Art von bisheriger Staatseinrichtung als dem bloßen Nothſtaat angehörig betrachtete, und zuletzt als Ideal einer fernen Zukunft das Bild eines durch die Volksſchule oder die Wiſſenſchaft einzig und allein regierten beſſeren Zeitalters als einer vernunftgemäßen Theokratie zeichnete. „Das Himmelreich iſt Theokratie in dem deutlichen Bewußtſein eines Jeden, und durch dieſes Bewußtſein; wie das Reich der alten Zeit, mit welchem die Geſchichte begann, Theokratie war für den blinden Glauben Aller. Jedermann ſoll gehorchen nur Gotte nach ſeiner eigenen klaren Einſicht von Gottes Willen an ihn; und inwiefern er doch gehorchen würde einem Menſchen, ſo ſoll auch dies nur geſchehen zufolge ſeiner klaren Einſicht, daß dieſes Menſchen Stimme nicht ſei des Menſchen, ſondern Gottes an ihn. Jede andere Macht auf den Willen der Menſchen, außer der des Gewiſſens eines Jeden, ſoll wegfallen. Denn nur Gott iſt. Außer ihm nur ſeine Erſcheinung. In der Erſcheinung das einzig wahrhaft Reale die Freiheit. An dieſe iſt ein Geſetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengeſetz. Dieſes drum und ſein Inhalt die einzig realen Objekte. Alle haben daher das Recht, nur ihrer Einſicht zu folgen; dies das ewige und unveräußerliche: daß ſie vorläufig dem Zwange gehorchen müſſen, geſchieht nur aus Noth, weil ihre Einſicht nicht die rechte iſt. Um ihres Rechts willen aber muß eine Anſtalt errichtet werden, wodurch ihre Einſicht zur rechten gebildet werde. Kein Zwang außer in Verbindung mit der Erziehung zur Einſicht in das Recht. Der Zwingherr zugleich Erzieher, um in der letzten Funktion ſich als den erſten zu vernichten. Soll drum in einem Volke ein rechtmäßiger Oberherr möglich ſein, ſo muß es in dieſem Volke Lehrer geben, und nur aus ihnen könnte der Oberherr gewählt oder

errichtet werden. Durch dieſes Reich fällt aller äußere Rechtszwang weg, weil ein Widerſtreit in ihm gar nicht mehr möglich iſt, fällt überhaupt weg alle Ungleichheit durch die Abſtammung, die Familie (Alle nur Eine), des perſönlichen Eigenthums (Alle Grundbeſitzer und Gemeingenießer), kurz alle die Erſcheinungen des alten, durch die neuere Zeit fortgepflanzten Staats." (Fichte's Staatslehre S. 72. 94. 270. 281.) Auf dieſem Wege wurde von Wagner, Krauſe und Fries fortgefahren mit Verſuchen, das Leben des ſein ſelbſt gewiſſen oder philoſophiſchen Geiſtes der Menſchheit, wie es ſich in ſeiner Vollendung geſtalten würde, im Bilde zu zeichnen. Jeder von dieſen dreien knüpfte dabei ſeine Idee an einen beſtimmten Punkt aus der Erfahrung feſt, Wagner, hierin am engſten Fichte'n angeſchloſſen, an das Urbild der älteſten Prieſterſtaaten, Krauſe an den Freimaurerbund, Fries an das Ideal des griechiſchen von Freundſchaft und politiſcher Aufopferungsluſt glühenden Lebens. Obgleich dies ſehr verſchiedene Anknüpfungspunkte ſind, ſo haben ſie doch ihr Gemeinſames in der Ueberzeugung, daß nicht durch bloße Revolutionen oder Reformen der Staatsverfaſſungen, ſondern nur auf viel poſitivere Art durch völlig neue Inſtitutionen und Organiſationen das in die Menſchheit eingedrungene Princip ihrer Selbſtbeherrſchung durch eigene Vernunft wirklich vollzogen werden könne.

Zu derſelben Zeit, als Fichte ſeinen Reichsentwurf als bloße Theorie in den Rahmen der Zukunft zeichnete, brachte ſein Zeitgenoſſe St. Simon (1760—1825) ein unruhiges und abenteuerndes Leben mit dem Ringen nach ähnlichen Entwürfen zu, welche er aber in Geſtalt einzelner und einſeitiger Pläne auf der Stelle, und ſo natürlich vergebens, ins Werk zu ſetzen ſuchte. Verlegung der Regierungsgewalt aus den Händen der Geburt oder der bloßen Macht in die Hände der Intelligenz, Ablenkung des Gelehrtenſtandes von der Ariſtokratie, und engſte Verſchwiſterung deſſelben mit dem Volke, Aufhebung aller politiſchen Bevorzugungen der Geburt und des Vermögens, Einrichtung des ganzen Menſchenlebens nach dem Geſichtspunkte einer gemeinſchaftlichen Werkſtätte zur Bearbeitung der Natur und Vervollkommnung der menſchlichen Fähigkeiten, endlich Wiederherſtellung der Grundtendenz des Chriſtenthums, nämlich der in allen menſchlichen Angelegenheiten obenan zu ſtellenden Sorge für die ärmſte und zahlreichſte Menſchenklaſſe, dies waren die Entwürfe St. Simon's. St. Simon

ſteht auf dieſem Wege hier, ebenſo wie Fichte dort, als erſter Gründer und Vorbereiter. Er faßt die Sache bald bei dieſem, bald bei jenem Ende, ohne zu einer völligen Ueberſicht des ganzen Umfangs ſeiner eigenen Beſtrebungen zu gelangen. Erſt ſeine Schüler ſind es, welche ſeine induſtriellen Beſtrebungen in ein neues Prieſterthum, einen induſtriellen Illuminatenbund, nicht ohne ausdrückliche Anknüpfung an den transſcendenten Pantheismus der Naturphiloſophie, eingekleidet haben, in welchen dann die Einflüſſe von Fourier, Owen, Lamennais u. a. ſich in wildem Strudel ergoſſen. St. Simon war ein ſpekulativer Induſtrieller und Nationalökonom, Fichte ein ſpekulativer Ethiker. In ihnen traten mit gleich eminenter Geiſteskraft die beiden Pole einander gegenüber, welche ſich faſſen und aufs engſte verbinden müſſen, wenn ſich einerſeits aus dem Princip der Autonomie ein wirklicher ſiegender Weltzuſtand entwickeln, andererſeits der auf die nationale Wohlfahrt und alſo zunächſt auf den Eudämonismus berechnete Staat der Induſtriellen ſich bis zu den Principien der reinen Menſchheit und ihrer ethiſchen Grundlagen, auf denen er allein dauernden Beſtand gewinnen kann, erhöhen und reinigen ſoll. Jenes iſt der Weg Deutſchlands, dies der Weg Frankreichs. Welcher von beiden am ſicherſten zum Ziele führe, wird die Zukunft lehren. Jedenfalls aber werden ſich beide Wege am Ziele begegnen.

So wie in den älteſten Zeiten der Geſchichte die Anfänge der Cultur von gewiſſen Prieſtercolonien in die Welt gebracht und weitergepflanzt wurden, indem dieſelben ein erhöhetes Leben durch Gründung von Ehen, Künſten und Ackerbau in die Wüſte der nomadiſchen Irrfahrten hineintrugen, ähnlich bezweckte der Prieſterbund der St. Simoniſten von 1831 eine gänzlich neue Art von erhöheter geiſtiger, wie materieller Cultur in die Wüſte einer zwar in Blaſirtheit und Ueberfeinerung taumelnden, im Grunde aber rohen und unwiſſenden Generation einzupflanzen. Es war in der Zeit, als der Hegelſchen Philoſophie ihr Sieg nicht mehr ſtreitig zu machen war, im Todesjahre Hegel's und Göthe's. Als die Seele der neuen univerſellen Aſſociation der Menſchheit wurde die Gottheit verkündigt in ihrer lebendigen Einheit, als die Liebe in den verſchiedenen Weiſen ihrer Offenbarung, nämlich nach der ideellen Seite hin im Menſchen als dem Ich, unter der Eigenſchaft der Vernunft und des Wiſſens, nach der reellen Seite hin in der Natur als dem Nicht-Ich, unter

der Eigenschaft der Kraft und der Schönheit. Im Vereinwirken dieser Ur-Polarität entspringt als Ebenbild der lebendigen Gottheit der Mensch, die dargestellte göttliche Liebe auf Erden, nach dem inneren Gegensatze des Wissens und der Vernunft von dieser, der Kraft und Schönheit von jener Seite. Seine Bestimmung ist, ins Unendliche sich der Gottheit zu nähern durch den Fortschritt der Religion, der Wissenschaft und der Industrie.

„In der Vergangenheit herrschte der Antagonismus oder die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Zukunft wird herrschen die allgemeine Verbrüderung oder die Vervollkommnung des Menschen durch den Menschen, nebst der Ausbeutung und Verschönerung des Erdkreises. Die Menschheit hat hierbei eine dreifache Richtung. Nach der Richtung der Vernunft bildet sie die Wissenschaft aus als ihr Dogma, nach der Richtung der Macht bildet sie die Industrie aus als ihren Cultus, und nach der Richtung der Liebe bildet sie die Politik aus als ihre Religion."

„Die gesellige Hierarchie besteht aus Theoretikern oder Gelehrten, aus Praktikern oder Industriellen, und aus Regierenden oder Priestern. Der Priester hat zum Geschäfte die Erziehung und die Gesetzgebung. Als ausübendes Werkzeug steht ihm hierbei der Künstler zur Seite, als wissenschaftlicher, politischer und industrieller Künstler. Die Gesellschaft in ihrer Gesammtheit wird befaßt durch die Religion, und findet in dieser Ordnung, dieser Harmonie, diesem Zusammenwirken den Willen und die vollständige Offenbarung Gottes."

„Alle gesellschaftlichen Institutionen haben zum Zweck die Vervollkommnung des moralischen, physischen und intellectuellen Zustandes der zahlreichsten und ärmsten Classe. Alle Privilegien der Geburt ohne Ausnahme sind daher zu tilgen. Jedem ist nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken zu lohnen."

„Die Religion ist die Liebe, das Gesetz die Verbrüderung, das Leben die Glückseligkeit für eine Menschheit, welche sich dem Drucke der Kindheit und den Stürmen der jugendlichen Unreife entwindet, um ins mündige Alter überzutreten. Die Menschheit und die Welt leben in Gott. Die Menschheit soll eine Familie unzähliger Kinder bilden. So wird an die Stelle der bisherigen fruchtlosen Kämpfe ein allgemeiner Friede treten. Der Priester aber ist der Vater der Wissenschaft und Industrie, der Träger der Liebe und des Friedens. Anstatt

der Furcht und der Strafe ſoll die Liebe die Herrſchaft beginnen, unter deren ſiegender Gewalt allein die intellectuelle und phyſiſche Verbeſſerung der zahlreichſten und ärmſten Claſſe beginnen kann."

„Ausbeutung, Gewalt, Geburtsadel weicht der Claſſeneintheilung nach den Fähigkeiten. Müſſiggang, Bettelei, Elend weicht der Beſoldung gemäß den Werken. Dieſe Ordnung iſt die Hierarchie der Liebe, wo der Herrſcher dem Untergebenen den Fortſchritt ſelber anbefiehlt. Der Leib ſoll dabei ebenſowol gebildet werden, als der Geiſt; Leib und Geiſt ſollen nicht mehr gegen einander kämpfen, ſondern einander unterſtützen, als gleichberechtigt, Erde und Himmel nicht mehr getrennt ſein, ſondern ſich durchdringen in Harmonie. Hölle und Himmel wird nicht mehr ſein, ſondern nur die fortſchreitende Entwicklung des Menſchen in der Menſchheit und der Menſchheit in Gott." (Religion St. Simonienne. Enseignement central. Paris 1831. Pag. 58 suiv.)

Das Auftreten dieſer Sekte war ihrer Verurtheilung gleich. Es konnte nicht anders ſein, da ſie die Menſchheit durch einen dreifachen Misgriff beleidigte. Denn erſtlich wich ſie von der Strenge der chriſtlichen Moral als einer Moral der Ascetik und Strenge gegen ſich ſelbſt um einen Schritt zurück, indem ſie das Fleiſch dem Geiſte als ebenbürtig ſetzte. Zweitens entfernte ſie ſich aus der Monogamie in die zigeunerartige Sitte eines fünfjährigen Topfbrechens, wodurch ſie das Gefühl des Weibes unheilbar verletzte. Drittens predigte ſie den Eudämonismus. Dieſer iſt an ſich ſelbſt eine Charakterſchwäche, aber als Religion gedacht, eine Unerträglichkeit.

Das Merkwürdigſte und Auffallendſte hierbei iſt dies, daß St. Simon ſelbſt für ſeine Perſon ſich von dieſen drei Misgriffen immer durchaus freigehalten hat, während weder ſeine eigene Schule, noch die darauf folgenden Sekten des Socialismus ſich gänzlich wieder von ihnen zu befreien verſtanden. Dieſer Umſtand gibt der Perſon St. Simon's als einer ſolchen und einzelnen ein weit näheres Verhältniß zur deutſchen Philoſophie, als dem übrigen Socialismus überhaupt zugeſchrieben werden kann. St. Simon hat unter den Socialiſten eine völlig ähnliche Stellung, wie Fichte unter den Philoſophen. Er iſt der große Anheber, an welchem Alles hängt und von welchem Alles zehrt, mehrentheils ohne ſeinen Namen zu nennen. Seine Beſtrebungen ſtehen ſo hoch über Fourier und den übrigen Genoſſen, wie

Fichte über der Schaar derer, welche seine Ideen, indem sie sie einestheils ausbeuteten und vollzogen, anderentheils auch ebenso sehr in einseitige Stellungen verschoben. So wie die Philosophie nicht anders ihren Ruhepunkt finden kann, als durch ein vollständiges Zurückgehen auf Fichte, so kann der Socialismus nur eine taube und unfruchtbare Geburt bleiben, bis er sich entschließt vollständig zurückzugehen auf St. Simon, aber nicht auf die verweichlichte Schule von Enfantin und Bazard, sondern auf den echten St. Simon, den Christen und Märtyrer. Dies ist das große Gesetz des Genius in der Weltgeschichte, daß er Geister von gleicher Anlage und Stimmung zu gleichen Bestrebungen reizt mit dem Eifer, ihn zu übertreffen und zu überbieten. Aber so groß ist der Abstand zwischen der ursprünglichen und der blos entzündeten Kraft, daß der entzündete Proceß nur dadurch zuletzt sich aus seiner Verwilderung retten kann, daß das ursprüngliche Evangelium seinen Luther findet, welcher mit kritischem Eifer die anfängliche Reinheit des ewigen Werkes aus seinen verzerrenden Hülsen hervorschält.

Folgendes ist das prophetisch aufgefaßte Bild der Zukunft, welches St. Simon in den Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains entwirft, und in welchem gerade diejenigen seiner Ideen besonders hervortreten, deren Verwandtschaft mit den Fichtischen Ideen über die Bestimmung des Gelehrten eine sehr große ist:

„Rom wird aufhören, der religiöse Mittelpunkt der Christenheit zu sein. Dieser wird durch eine Vereinigung von 21 Auserlesenen der Menschheit unter dem Namen eines Neutonischen Rathes gebildet werden. Derselbe wird die Menschheit in vier Gruppen theilen, eine Englische, Französische, Deutsche und Italische. Alle Bewohner der Erde werden sich an eine dieser vier Gruppen anschließen. Der Neutonische Rath wird durch allgemeine Abstimmung beisteuernder Mitglieder ernannt, wobei auch den Frauen sowol die Betheiligung bei der Wahl, als die Ernennbarkeit zu Mitgliedern des Raths gestattet wird."

„Jede der vier genannten Gruppen wählt einen Unterrath für sich, welcher der Bestätigung des hohen Raths bedarf. Jedes Land des Erdkreises wählt einen speciellen Neutonischen Rath für sich, dessen Mitglieder bestätigt werden von dem Unterrath der Gruppe, an welche es sich angeschlossen hat. Diese Räthe der verschiedenen Gegenden des

Erdkreiſes ſind in ſteter enger Verbindung unter einander durch permanente Abgeordnete der Unterbehörden am Sitze ihrer Oberbehörde. In allen Räthen ohne Ausnahme führt der vornehmſte Mathematiker den Vorſitz. Alle Räthe zerfallen in zwei Abtheilungen, die erſte aus den vier erſten, die zweite aus den drei letzten Claſſen beſtehend. Sobald die zweite Abtheilung ſich geſondert verſammelt, führt bei ihr der vornehmſte Literator den Vorſitz."

„Jeder Rath läßt einen Tempel bauen, welcher in zwei Abtheilungen beſteht, wovon die eine das prächtig geſchmückte Mauſoleum zu Ehren Neuton's enthält, die andere mit Kunſtwerken geſchmückt iſt, welche ſich auf die Idee der Unſterblichkeit beziehen. Die erſte Abtheilung des Raths wird den inneren Cultus deſſelben ordnen, worin alle ausgezeichneten der Menſchheit geleiſteten Dienſte und alle Handlungen zur Ausbreitung des Glaubens ihre Ehren empfangen. Die Mitglieder der Räthe tragen Abzeichen, welche ſie nach Belieben zeigen oder verhüllen. Jeder Gläubige, welcher weniger, als eine Tagereiſe vom Tempel entfernt wohnt, ſteigt einmal im Jahre in die Tiefe des Neutoniſchen Grabmals durch eine heilige Luke hinab. Prophetiſche Zuſtände werden hier die Empfänglichen ergreifen. Die neugeborenen Kinder werden durch ihre Eltern dem Mauſoleum zugebracht. Der Tempel iſt umgeben von Laboratorien, Künſtlerwerkſtätten und einer Lehranſtalt. Dieſe, wie auch die Wohnungen der Glieder des Raths und die Empfangzimmer der Deputationen ſind einfach und ſchmucklos; alle Pracht iſt allein auf den Tempel verwandt. Die Bibliothek darf nicht über 500 Bände enthalten."

„Jedes Mitglied des Raths wählt jedes Jahr fünf Perſonen, nämlich einen Stellvertreter für ſich ſelbſt in Fällen der eigenen Abweſenheit, einen Diener des Cultus für die Verrichtung der großen Ceremonien, ein Ehrenmitglied, welches ſich für den Fortſchritt der Wiſſenſchaft oder Kunſt, ein anderes, welches ſich für ihre Anwendung verdient gemacht hat, und ein drittes nach perſönlicher Neigung. Dieſe Ernennungen bedürfen der Beſtätigung der Majorität des Raths. Der Präſident jedes Raths wählt einen Hüter der heiligen Behauſungen, welcher die äußerliche Aufſicht und das Oekonomiſche beſorgt, auch den Sitzungen des Raths beiwohnt. Seine Ernennung bedarf der Beſtätigung des Raths. Der höchſte Rath wird in jeder Abtheilung auf Erden eine Niederlaſſung haben, und alljährlich mit ſeiner

Wohnung wechseln. Ein sehr mächtiger Herrscher wird der Gründer dieser Religion sein. Er wird zum Dank die Erlaubniß empfangen, in allen Räthen zu sitzen und ihnen zu präsidiren. Er wird im Neutonischen Grabmal bestattet werden."

„Alle Menschen werden arbeiten, und sich alle als Arbeiter Einer großen Werkstätte betrachten, deren Arbeiten zum Zweck haben, den menschlichen Geist der göttlichen Vorsehung anzunähern. Der höchste Neutonische Rath wird die Arbeiten leiten nach den Gesetzen der allgemeinen Attraktion, der Schwere (des Zusammenhangs unter den Wesen). Alle Neutonischen Räthe werden die Trennungslinie genau beobachten, welche sie als die geistliche Macht der Erde von den weltlichen Regierungsgewalten scheidet."

„Sobald die allgemeinen Wahlen des höchsten Raths und seiner Unterbehörden werden ins Werk gesetzt sein, wird die Geißel des Krieges für immer von Europa weichen. Die Europäer als die friedfertigen Söhne Abel's werden die blutigen und trägen Kainssöhne in Afrika und Asien ihrer Religion unterwerfen. Der Gründer dieser Religion wird der Oberbefehlshaber der Heere der Gläubigen sein, und diese Heere werden über die ganze Erde die Niederlassungen gründen, welche für die Sicherheit der Mitglieder des Neutonischen Raths erforderlich sind." (Oeuvres de St. Simon, par Olinde Rodrigues. Paris 1844.)

St. Simon trat mit diesem seinem frühesten Plan bereits gegen Ende des vorigen Jahrhunderts vertrauensvoll an seine Nation. Das Scheitern Robespierre's in seinem Bestreben, die Religion der reinen Vernunft-Postulate, der Gottheit, Tugend und Unsterblichkeit, als Staatsreligion zu gründen, hatte ihm die Ueberzeugung gegeben, daß für den Aufbau dieser Religion, welcher auch er anhing, Fundamente gesucht werden müßten, welche erhaben seien über den Staat und das Getriebe seiner Parteien. Er suchte diese Fundamente in der Wissenschaft und der Industrie, weil er diese beiden für die stärksten Gewalten des Zeitalters hielt. In dem Neutonischen Rathe, welcher nicht als ein durch sich selbst bestehender Geheimbund, sondern als ein durch allgemeine Wahl ernanntes öffentliches Organ der ganzen Menschheit zu denken ist, wird einestheils die Wissenschaft befreit von ihrer erniedrigenden Bettelei an den Thronen der Gewaltigen auf Erden, vielmehr selbst zu einer imponirenden Friedensmacht erhoben, welche

in ihrer Selbſtſtändigkeit jeder einzelnen politiſchen Macht ebenbürtig und gewachſen ſei; anderentheils die friedliche Induſtrie mit einem friedlichen Werkzeuge ausgerüſtet, wodurch ſie von ſelbſt einer unendlich raſcheren Vervielfältigung ihrer Einſichten, und folglich einer unaufhaltſamen Verbeſſerung ihrer Lage von Innen her entgegengehen muß. Er forderte ſein Zeitalter auf, ſogleich den Anfang zu machen durch eine Subſcription für einen Fonds zur Beſoldung von je dreien der genialſten Mathematiker, Chemiker, Phyſiker, Phyſiologen, Literatoren u. ſ. f., um denſelben Muße zu bereiten, alle ihre Kräfte auf den einzigen Zweck einer Verbeſſerung des Zuſtandes der Menſchheit auf dem Wege der Wiſſenſchaft zu lenken. Die Beiſteuernden ſollten zugleich die Wählenden ſein, die Akademie der Wiſſenſchaften in London um die erſte Empfangnahme der Gelder angegangen werden. Die Aufforderung hatte keinen Erfolg. Diejenigen, welche gern zu ſo großgedachtem Zweck hätten beiſteuern dürfen, fanden vermuthlich den gegenwärtigen Zuſtand der Menſchheit nicht ſo ſchlimm, und diejenigen, welche in den Foltern dieſes Zuſtandes eingeſperrt ſaßen, hatten keine Mittel, die Werkzeuge ihrer Emporhebung zu beſchaffen. St. Simon war aber kein Theoretiker, wie Fourier oder Krauſe, der in Hoffnung auf eine beſſere Zukunft ſein Leben hindurch mit der Ausbildung eines chimäriſchen Planes zu ſpielen vermocht hätte, ſondern vielmehr einſeitig das Gegentheil, nur ein Mann der That und der perſönlichen Unternehmungen. Da er an der eigenen Erzeugung einer Macht zur Ausführung ſeiner religiöſen Idee verzweifelte, ſo ſah er keinen anderen Ausweg mehr vor ſich, als die wirkliche herrſchende Macht zum approximativen Eingehen in ſeine Grundidee einer großen menſchheitlichen Werkſtätte zur Beſiegung der Natur und Ueberwindung des Elends auf Erden anzugehen. Er ſtellte dem König Ludwig XVIII. in einem ehrfurchtsvollen Schreiben vor, wie es der Gang der Geſchichte Frankreichs bisher geweſen ſei, daß unter der Aegide ſeines glorreichen Königthums der urſprüngliche, friedliebende und induſtriöſe Charakter der Celten als Ureinwohner des Landes über die feudalen und verwildernden Inſtitutionen der kriegeriſchen Uſurpatoren, nämlich des fränkiſchen Adels, einen Sieg nach dem anderen davongetragen habe, und wie dieſe Beſtimmung des Königthums nur dadurch ihren Gipfel erreichen könne, daß die durchgreifende Organiſation des Staats nach dem Princip des Induſtrialismus und der Bildung in Künſten

und Wiſſenſchaften mit Aufhebung aller politiſchen Standesunterſchiede und Privilegien vom Könige ſelbſt in die Hand genommen werde. In ſeinem dieſes Schreiben begleitenden Catéchisme des Industriels ſchleuderte er zum erſtenmal das große ſocialiſtiſche Thema einer Organiſation der Arbeit durch den Staat in die Welt als eine Flamme, die in Ewigkeit nicht wieder verlöſchen kann. Es war die Ueberſetzung ſeiner Idee eines menſchheitlichen Laboratoriums in die Sprache des gemeinen Lebens. Er machte dabei im Intereſſe ſeiner Idee die Forderung, daß der Unterſchied zwiſchen dem Stande des Landbeſitzers und dem des Induſtriellen (Fabrikanten und Handwerkers) gänzlich ſchwinde, daß man den Landbau ganz vom Geſichtspunkt der Induſtrie und des Fabrikweſens betreibe, und dem Grund und Boden, welchen jemand beſitzt, in keiner Weiſe eine höhere Bedeutung im Staate beilege, als dem Holz, Eiſen, Leder, Papier, oder einem ſonſtigen Stoff, worin ein Menſch arbeitet. Auf der andern Seite ſtrebte er ebenſo ſehr den Unterſchied zwiſchen ungebildeten und gebildeten Ständen als einen politiſchen in der Wurzel zu heben, indem er in einem jeden Fache, z. B. Handel, Gewerben u. ſ. f. die Stufenleiter von geringeren und höheren Graden der Ausbildung nur als einen Gradunterſchied entweder des Talents oder der Ausübung deſſelben, nie aber als einen Artunterſchied verſchieden berechtigter Menſchenklaſſen zuließ. Von dieſem Geſichtspunkte angeſehen, erſchien der Mangel an Bildung, welcher früher als ein beſonderer Menſchheitstypus angeſehen wurde, nur als ein bloßes Deficit, welches nicht ſein ſollte, und welches man daher möglichſt raſch zu tilgen hätte. Auf der anderen Seite erſchien aber auch derjenige Theil der ſ. g. Bildung, welcher ohne einen reellen Nutzen blos darauf abzweckt, die Menſchen in ein eitles Gefühl der abſtrakten Erhabenheit über andere nützliche Glieder der Geſellſchaft hinaufzuſchwindeln, als eine Giftpflanze, auf deren Tilgung man ebenfalls nicht eifrig genug bedacht ſein könnte. Wenn alſo z. E. Hegel die Nothwendigkeit dreier politiſcher Stände conſtruirte, als eines Standes der Grundbeſitzer, der Induſtriellen und der Denkenden, ſo iſt, vom Geſichtspunkte St. Simon's angeſehen, dies eben die Grundkrankheit des Jahrhunderts, welche er conſtruirt hat. Damit dieſe Scheidewände, welche die Menſchheit von ſich ſelber trennen, fallen, muß die Anordnung und Leitung der menſchlichen Angelegenheiten ausgehen vom Geſichtspunkt des ganzen und ungetheilten Volks, d. h. der Arbeit oder

Induſtrie. Denn Jedermann iſt Arbeiter, nicht aber Jeder ein Grundbeſitzer oder von hoher Geburt. Natürlich kann aber für die Erleichterung der Wege, welche für Jedermann zu Beſitz, Wohlſtand und Familienglück führen, nicht beſſer geſorgt werden, als durch die geſammte Menſchheit ſelbſt, oder durch die Geſammtheit der arbeitenden Kräfte unter Leitung der höchſten Virtuoſen unter den Arbeitern, nämlich der Gelehrten und Künſtler.

Die Naivetät, den privilegirteſten Mann in Frankreich zur conſequenten Abſchaffung aller feudalen und fränkiſchen Privilegien in dieſem Lande aufzufordern, war freilich groß. Der Urheber ſolcher Zumuthungen konnte nur als Narr verſpottet werden. Nun wußte St. Simon nicht mehr, an wen ſich wenden, da ſein zweiter Brief an die Menſchheit ſich ebenſo ſchlecht adreſſirt gezeigt hatte, als der erſte. Und vor der Predigt des Aufruhrs hielt ihn eine unüberwindliche Scheu ſeiner friedliebenden Natur zurück. Da gerieth zuletzt dieſer uneigennützige Graf, verſchmähet, verlacht, verarmt, und ganz bis zur Klaſſe derer erniedrigt, für deren Schickſal ſtets ganz beſonders ſein Herz geſchlagen hatte, nämlich der Armen und Elenden, an welche die Verheißung des Evangeliums geht, auf den Entſchluß, einen dritten Brief an die Menſchheit zu ſchreiben ohne alle Addreſſe, eine Predigt zur Erneuerung des wahren Chriſtenthums, in Geſtalt eines Geſprächs zwiſchen einem Conſervativen und einem Neuerer, betitelt: Nouveau Christianisme. Er wies darin nach, wie ſeit dem funfzehnten Jahrhundert die katholiſche Kirche ihr Amt, die Intereſſen der Armuth nebſt den Intereſſen des Geiſtes gegen die Herrſchaft der Gewalt und der Geburt zu vertreten, aufgegeben habe, ohne daß auch die proteſtantiſche Kirche irgend weder fähig noch Willens geweſen ſei, dieſes höchſte Amt der Verwaltung menſchlicher Angelegenheiten auf ihre Schultern zu nehmen. Er erkannte an, daß bis ins funfzehnte Jahrhundert, als bis zu dem Zeitpunkte, wo die Kirche ſelbſt mit den Fürſten und dem Adel gegen den Geiſt und die Völker ein Bündniß ſchloß, dieſelbe ſich als Verfechterin und Beſchützerin, wenn auch nicht überall der armen und nothleidenden Klaſſen, doch ſicher der Intereſſen des Talents und der geiſtigen Vorzüge gegen die brutale Gewalt betragen, und hierdurch bis auf dieſen Zeitpunkt die Berechtigung ihrer Exiſtenz bewieſen habe. Seit 300 Jahren ſei nun dieſes Amt erledigt, und die Menſchheit bange in Erwartung auf den neuen Träger, auf welchen

daſſelbe überzugehen habe. Rom ſei dieſer Träger nicht mehr. Nachdem er dies bewieſen hatte, ſtarb er. Und ſiehe da! auf dieſen nicht adreſſirten Brief antwortete das Schickſal mit der Entſtehung der Schule des Socialismus in Frankreich. Ludwig XVIII., welcher das Projekt, im Namen des induſtriellen Bürgerthums zu regieren, verlacht hatte, verlor den Thron an einen andern Regenten, welcher ſich auf die Schultern des induſtriellen Bürgerthums ſtellte, aber freilich nur durch die That bewies, wie wenig bei ſolchen halben Poſitionen in der Politik herauskommt. Die Schule des St. Simonismus aber fing ſogleich mit Verderbniß, Eudämonismus, Erſchlaffung und phantaſtiſcher Willkür an. Die Uridee St. Simon's, nämlich der über allen Einzelſtaaten erhaben ſtehende Wiſſenſchaft- und Menſchheitbund, war längſt vergeſſen. An ihre Stelle traten die dem Stifter gänzlich fremden Lehren von der Auflöſung der Familie und des Eigenthums.

So iſt denn der Socialismus gleich von ſeinen erſten Anfängen an in eine Sackgaſſe gerathen. Ausgegangen bei St. Simon von dem Gedanken, der darbenden und leidenden Menſchheit den Erwerb der beiden ſüßeſten Lebensgüter, der Familie und des Beſitzes, zu erleichtern, verirrte er ſich in das gänzlich umgekehrte Streben, das Schickſal derer, welche beide Lebensgüter entbehren, auf die ganze Menſchheit überzupflanzen. St. Simon ſuchte nach Mitteln, die Leitung der menſchlichen Angelegenheiten aus den Händen der durch Geburt und Reichthum bevorzugten Familien in die Hände der Wiſſenſchaft und Kunſt hinüberzuführen. Die Schule hingegen ſchritt alsbald zu einer ſogenannten Kritik der Familie und des Beſitzes. Man machte abenteuerliche Verſuche, durch willkürliches Rütteln an dieſen beiden ethiſchen Grundveſten die Menſchheit mit einem Male in erträumte höhere Zuſtände zu verſetzen. Man vergaß oder ſuchte zu vergeſſen, daß einerſeits die Freiheit des Mannes und die Sonderung des Beſitzes, andererſeits die Ehre des Weibes und die Familie Wechſelbegriffe ſind. Man vergaß, daß wirkliche Freiheit nur dort vorhanden iſt, wo der Menſch innerhalb eines gewiſſen Beſitzes als Wirkungskreiſes ſich als die allein und unumſchränkt beſtimmende Urſache weiß. Man vergaß, daß das Weib im Verhältniß zum Manne ſich zum bloßen Beſitz (zum gepflügten Acker) erniedrigt fühlen muß, ſo lange nicht durch ſtrenge und (wenigſtens in der Präſumtion) unauflösliche Monogamie das Gleichgewicht der Perſönlichkeiten hergeſtellt wird. Man vergaß die

jahrtausendelangen Anstrengungen, welche es der Menschheit gekostet hat, bis sie von dem ursprünglichen und brutalen Standpunkte, die Personen als Naturprodukte, Accidenzen eines substantiellen Bodens als Grundbesitzes anzusehen, auf den ethischen Standpunkt des römischen Rechtsbegriffs, welcher allen Besitz ohne Ausnahme zum Accidens der Person macht, gelangte. Man verkündigte unter dem Namen einer Emancipation des Weibes eine Lehre, welche demselben in der Ausübung dieselbe unpersönliche Stellung aufs neue zurückbringen würde, aus welcher dasselbe erst in der letzten Weltperiode vermöge der von der katholischen Kirche vollzogenen äußersten Abstriktion des Begriffes der Monogamie war zu einem höheren Dasein emporgehoben worden. Von hier an bekommt die Sache eine große Aehnlichkeit mit der Goldmacherkunst. Der Paroxysmus verläuft in zwei Epochen. Die erste begreift die Versuche einer entweder gänzlichen oder partiellen Aufhebung der Familie und des Privateigenthums, jedoch mit Beibehaltung des zinsentragenden Capitalwerthes, mit Anschluß einerseits an die durch Fourier und Owen ausgebildete Idee der Phalansteres und der Nationalwerkstätten, andererseits an die durch Baboeuf aufgebrachte Idee des Communismus (der Gütertheilung). Die zweite Epoche, welche erst jetzt in ihrem Anfange steht, ist die von Proudhon, welcher die Träume der vergangenen Epoche für Utopien erklärt, die Familie völlig in ihre Heiligkeit restituirt (er ist sogar gegen alle Ehescheidung), aber das Eigenthum als solches für Diebstahl erklärt, und auf Mittel sinnt, den Capitalwerth als einen lebendigen und durch sich selbst erwerbsfähigen zu zerstören. Wie dort das Phalanstere und die Nationalwerkstätte, so ist hier die procentlose Nationalbank das Utopien, worin sich die Schule so lange vergebens umhernecken wird, bis sie, überwiesen von der Hohlheit auch dieser Phantasiegestalt, zur ursprünglichen ewig wahren Grundidee St. Simon's zurückkehrt, daß es die Wissenschaft ist, welcher die Menschheit dieses Erdballs die Organisation ihrer Angelegenheiten in die Hand legen muß, wenn sie sich zu einer großen Werkstätte des Kampfes mit der Natur, dem Elend und dem Egoismus umbilden will.

In Deutschland ist es nächst Fichte besonders Wagner, welcher den St. Simonschen Grundgedanken einer wissenschaftlichen Theokratie ausgebildet hat, und zwar nicht ohne einen Anflug von Baboeuffschem Communismus. Denn er zählt es ausdrücklich zu den Befugnissen

der von der Zukunft nach dem Plane des Weltgesetzes zu gründenden theokratischen Behörde, die gegenwärtige Vertheilung des Eigenthums für ungültig zu erklären, eine principielle Vertheilung des Eigenthums hingegen von neuem vorzunehmen, und dieselbe von Zeit zu Zeit so zu corrigiren, daß durchaus kein Armer im Volke gefunden werde. Fichte hatte bereits im System der Sittenlehre behauptet (S. 398), daß der Strenge nach in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum habe, überhaupt kein rechtmäßiges Eigenthum sei; daß, wer keines habe, auf das des Andern nicht Verzicht gethan habe, und es daher mit seinem vollen Rechte in Anspruch nehme. Wagner löste diesen von Fichte nur hingeworfenen, aber nicht entwirreten, gordischen Knoten auf die naivste, ja auf antik großartige Weise durch das Agrargesetz seiner Theokratie.

Behutsamer und feiner ging Krause zu Werke. Der Communismus mit seinen Agrargesetzen lag ihm ferne. Desto mehr häuften sich bei ihm die Beziehungen zu demjenigen Theile des Socialismus, welcher das Associationswesen, die Erleichterung der Arbeit durch gemeinschaftliches Thun, die Verwandlung der Menschheit in eine große Naturwerkstätte betrifft, also mit der Grundidee von Fourier und Owen. Zwischen Wagner und Krause ist ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen Communismus und Socialismus. Wagner's Idee einer wissenschaftlichen Theokratie ist gewaltsamer, darum roher, als Krause's Idee des Menschheitbundes, weil jene eine neue Ordnung der Dinge geradezu von oben her anbefohlen haben will, und nur verlangt, daß es eben die richtige Behörde sein soll, welche befiehlt, während Krause durchaus keine Organisation von oben her zuläßt, sondern alles lediglich von unten auf durch freiwillige Anziehungskräfte entwickelt haben will. Wagner läßt den neuen Zustand plötzlich wie einen Krystall anschießen, Krause läßt ihn allmälig und langsam wie eine Pflanze aufwachsen. Auch Fourier (1772—1837) ist der Ansicht, daß sich die neue weltbeherrschende Gewalt von unten auf zu organisiren habe, und daß ihre Agentien die psychologischen Attraktionskräfte der menschlichen Persönlichkeiten seien (Théorie des quatre mouvements, 1808). Nur ist der Unterschied der, daß er dies mit Verkennung der ethischen Grundvesten des Besitzes und der Familie, Krause hingegen mit Achtung und Schonung derselben zu bewerkstelligen sucht. Daher denn die Fourierschen Pläne ebenso auffallend, phantastisch und utopisch,

als die Krauſiſchen beſcheiden, unſcheinbar und praktiſch ſind. Krauſe knüpft überall ſchonend und weiterbildend an das Vorhandene an, und verliert die moraliſche Schwachheit der Menſchennatur nirgends aus den Augen, während Fourier mit abſtrakter Negation alles Vorhandenen Projekte bildet, welche ein von Natur entſchieden zum Guten geneigtes Menſchengeſchlecht poſtuliren, und daher in der Wirklichkeit keinen Boden einer möglichen Anwendung vorfinden. Krauſe denkt ferner im großen Vereinleben der Menſchheit ganz vorzüglich auch an die höheren Anlagen und Beſtrebungen des Menſchengeiſtes, für welche in einem Wiſſenſchaftbunde, Kunſtbunde, Religionsbunde, Tugendbunde, Schönheitbunde u. ſ. w. innerhalb des Einen und Ganzen Menſchheitbundes Sorge getragen werden ſoll, während Fourier auf dem einſeitigen Hungerleider-Standpunkt ſteht, wo der Menſch es als höchſtes Glück anſieht, wenn er alle Tage Braten und Wein, Theater und Tanz, Luſt und Spiel haben darf. Fourier's Phantasmen ſind in dieſer Hinſicht nur pathologiſch zu begreifen als die ſympathetiſch miterlebten Träume des Noth leidenden Proletariers von den Genüſſen der ſchwelgenden Reichen, die ſich in der gutmüthigen und weiblichen Seele als ein allgemein zu erwerbendes Gut abſpiegeln, während ſie in männlicheren Naturen zum Grimm treiben. Es iſt die bloße Philoſophie des leeren Magens. Fourier hat übrigens die Anſicht, daß wir noch in einer ſehr frühen Epoche der weltgeſchichlichen Entwicklung ſtehen, mit Krauſe gemein. Er erwartet, wie dieſer, aber mit viel dreiſterer Zeichnung im Detail, einen erſt noch zukünftigen wahren Sonnenaufgang des Menſchheitlebens und darauf folgenden Tag mit ſteigendem Lichte, dann aber auch eine darauf folgende entſprechende Wiederabnahme. Ueberhaupt theilen beide mit einander die Anſicht, daß ſich alle Weltentwicklungen ohne Ausnahme in Kreisläufen der Zunahme und Abnahme bewegen, im Gegenſatz zur Fichtiſchen Anſicht, wonach es im regelmäßigen Gange der Geſchichte ſowol für das Ganze, als für den Einzelnen, nur ein Fortſchreiten, nicht aber ein Rückſchreiten gibt, und wonach aller Verfall, Tod und Abnahme nur in einem Abwerfen alter Hülſen zum Behuf höherer Geburten beſteht. Dieſem entgegengeſetzt iſt das Syſtem der ewigen Kreisläufe, welches von Fourier und Krauſe gleicherweiſe ganz conſequent bis zu einer Seelenwanderungslehre von Stern zu Stern ausgedehnt wird, wonach bei einem jeden Individuum nach dem Tode durch neue

Zeugung der Eintritt in einen neuen Lebenskreis erfolgt, welcher mit seinem Tode ebenso in die Geburt eines dritten endigt u. s. f. Diese Lebensläufe bilden bei Krause untereinander wiederum die Theile größerer Lebenskreise (Vollzeiten), welche durch das Symbol der Schlingenlinien zu näherer Anschaulichkeit gebracht werden. (Lebenlehre S. 233 ff.)

Auch Fries kommt zu Forderungen, welche dem Fichtischen Thema, daß im Staat keine Gerechtigkeit walte, so lange es noch verhungernde Besitzlose gebe, völlig entsprechen. Er fordert, daß das Mein und Dein nach dem Grundsatze der persönlichen Gleichheit in der Gesellschaft vertheilt werde, daß die größtmögliche Gleichheit des Genusses und der Befriedigung der Bedürfnisse hergestellt werde, daß die Befriedigung der Bedürfnisse nur als Belohnung der Arbeit folge, daß jeder die Früchte seiner Arbeit selbst genieße, daß einem jeden möglich gemacht werde, seine Arbeit gegen seine Bedürfnisse umzutauschen. Fries bleibt aber bei diesen abstrakten Forderungen stehen, ohne ein neues Werkzeug kenntlich zu machen, wodurch so große Dinge bewerkstelligt werden mögen, welche ohne nähere Bezeichnung eines solchen keinen größeren Werth haben, als fromme Wünsche zu sein.

Der Socialismus in Frankreich scheint mit raschen Schritten diesem Friesschen Standpunkte der Rathlosigkeit ebenfalls entgegenzugehen. Schon sind durch Proudhon die Pläne der älteren Schule für Utopien erklärt und damit in die Schule ein Keim des Mißtrauens in ihre eigene Kraft gesäet worden, welcher seine Früchte tragen muß. Zwar setzt Proudhon an die Stelle der von ihm siegreich zerstörten Utopien noch vorläufig ein neues, die procentlose Nationalbank, aber einestheils wird auch dieses nicht lange vorhalten können, weil auch es, wie der Fourier'sche Plan, eine überwiegende Neigung des Menschengeschlechts zum Guten voraussetzt, anderentheils besteht das, was Proudhon als den Anfänger einer ganz neuen Epoche des Socialismus erscheinen läßt, nicht in diesem neuen Utopien, sondern vielmehr in dem von ihm geltend gemachten und aufs neue in eine ältere und tugendhaftere Epoche des Freiheitsstrebens zurückweisenden Begriff der Anarchie. (Confessions d'un révolutionnaire. Paris 1850.)

Die Anarchie oder Ohn-Herrschaft im Sinne Proudhon's bezeichnet das Verhältniß, daß es über dem Willen der einzelnen Person keine berechtigte Herrschergewalt gibt, und daß sowol die Anmaßung der Verfügung über eine andere Person in der Absicht, sie

glücklich zu machen, als auch die Hingebung ſeiner Perſon zu ſolchem Zweck, eine unmoraliſche iſt. Dieſes Verhältniß iſt nichts weiter, als eine unmittelbare Folge aus dem Grundſatze der Autonomie der Vernunft. Daß dieſelbe ſich in der Sekte der Socialiſten ſo neu und paradox ausnahm, zeigt eben nur an, zu welchem ſchlaffen Orientalismus des Genießens dieſelbe durch die Einſaugung Fourierſcher Ideen herabgeſunken war. Will man ſich aber fortan damit begnügen, das nicht zu bezweifelnde Princip der Ohn-Herrſchaft zur alleinigen Grundlage des Staates zu erheben, ſo verliert damit der Socialismus ganz wieder ſeinen eigenthümlichen induſtriellen Boden, und löſet ſich gänzlich wieder in den abſtrakten Begriff der politiſchen Demokratie auf, über welchen St. Simon und Fourier ſich dadurch zu erheben gedachten, daß ſie die ökonomiſchen Bedingungen ſuchten, unter denen jene abſtrakten Principien Wärme und Leben bekommen.

Auf jede Weiſe iſt Proudhon als ein in dieſes Chaos fruchtreicher, aber ausſchweifender Kräfte hineingetretenes reinigendes Princip anzuſehen, welches die erſchlafften Gemüther ſtählt, und den durch den eingeriſſenen Eudämonismus mit einem völligen Untergange bedroheten Sinn für perſönliche Unabhängigkeit wieder ins Leben ruft. Denn mit jener in den Socialismus eingeſchlichenen Goldmacherkunſt Fourier's fing das Verhältniß zwiſchen den politiſchen Grundſätzen und den ökonomiſchen Mitteln an, gänzlich verkehrt und verſchoben zu werden. Wenn bei St. Simon die Ordnung der ökonomiſchen Verhältniſſe der Menſchheit im Großen als Mittel vorgeſchlagen wurde, um zur ethiſchen und politiſchen Gleichberechtigung aller Menſchen zu gelangen, ſo galt der Schule umgekehrt das ökonomiſche Wohlſein als letzter Zweck der Menſchheit, die ethiſche und politiſche Gleichberechtigung als bloßes Mittel. So diente denn gerade der Socialismus dazu, der republikaniſchen Tugend durch ſeinen Eudämonismus die Spitze abzubrechen, indem er an die Stelle der Freiheit der Perſon, d. h. ihrer Unbeherrſchbarkeit durch den Willen Anderer, den Begriff ihres bloßen Wohlbefindens nach bekanntem despotiſchen Beglückungsſyſtem unterſchob, und ſo das Mittel zum Zweck erhob, den Zweck zum Mittel erniedrigte. Dieſes Hauptgebrechen der Schule iſt durch Proudhon vermöge des aufgeſtellten Begriffs der Ohn-Herrſchaft mit Glück bekämpft worden.

Aber nicht nur der Proudhonſche Begriff der Ohn-Herrſchaft,

ſondern auch ſeine Kritik des Eigenthums iſt der deutſchen Philoſophie nahe verwandt. Kant ſtellte nämlich bereits in ſeiner Rechtslehre (§. 31) die Definition des Geldes auf, daß es das Mittel ſei, den Fleiß der Menſchen unter einander in Verkehr zu ſetzen. Die Definition ſoll die Entſtehung des Geldes, nicht aber ſein Weſen erklären. Sie paßt darum in letzterer Beziehung nur halb, nämlich in Beziehung auf das rechtlich erworbene, nicht aber auf das aus Affektion geſchenkte oder durch Liſt und Raub an ſich gebrachte Capital. Ebenſo wenig auf das ererbte. Denn Erbſchaftsgeſetze gehen ſämmtlich von der Vorausſetzung aus, daß die Eltern den Willen haben oder billiger Weiſe haben ſollen, den Betrag ihres ſubſtantialiſirten Fleißes den Kindern affektionsweiſe zu übermachen, was ſie ja, wenn der Staat hierfür keine Garantie übernähme, auch bei Lebzeiten ebenſo gut könnten. Man muß daher die Kantiſche Definition entweder als zu enge fahren laſſen, oder ſie in ein Poſtulat verwandeln. Der letztere Weg iſt der Weg Proudhon's. Wenn Kant an demſelben Orte fortfährt: „daß der Nationalreichthum eigentlich nur die Summe des Fleißes iſt, mit welchem Menſchen ſich untereinander lohnen", ſo liegt in dieſer Behauptung, wenn man ſie bis in ihre letzten Conſequenzen verfolgt, die Proudhonſche Kritik des Eigenthums verborgen. Denn wenn Reichthum nichts als Fleiß ſein darf, ſo iſt alles nicht durch Fleiß, ſondern auf anderem Wege, durch Erbſchaft, Spekulation, Zinſen u. dgl. gewonnene Eigenthum ein an den Mitmenſchen begangener Diebſtahl. Die nothwendige Folge iſt die Idee einer Vertheilung des Eigenthums nach der Arbeit. Arbeit und Eigenthum fangen an für abſolut identiſche Begriffe zu gelten, und es entſteht die Aufgabe, den Beſitz, die Wirkungsſphäre der ethiſchen Perſonalität, welche bei Kant noch als eine irrationale Größe im Dunkeln lag, einem rationalen Calcul nach der Formel des Fleißes zu unterwerfen. Alles Eigenthum hat ſich als rechtmäßig erworbenes zu documentiren, und der Begriff des urſprünglichen Eigenthums wird verworfen. Alles angeborene Eigenthum wird gleichſam wie ein abzuſchaffender Materialismus betrachtet, und gefordert, daß das Exiſtirende allein die autonomiſche Thätigkeit, die Arbeit, ſei. Daher ſoll dann auch das Capital nicht mehr eine thätige Subſtanz bilden für ſich ſelbſt, ſoll keine Zinſen tragen, ſondern ſoll jederzeit umſonſt hergeliehen werden können zum Dienſte Jedermanns.

Aber dieſe Anſicht der Dinge ſtößt auf unüberwindliche Schwie-

rigkeiten. Es iſt ſchlechterdings nicht der Fall, daß aller Beſitz den Geſichtspunkt, durch autonomiſche Thätigkeit erworben zu ſein, als möglich zulaſſe. Der unzweifelhafte Beſitz meiner eigenen geiſtigen und körperlichen Fähigkeiten bildet hier die unüberwindliche Inſtanz. Denn dieſe, welche meinen naturrechtlichen Grundbeſitz bilden, bleiben immer ein nicht erworbenes, ſondern ein von elterlicher Seite her geſchenktes Eigenthum, und begründen daher die Möglichkeit, daß es auch unter den übrigen Beſitzthümern ſolche geben könne, deren Weſen man verletzen würde, wenn man nach dem arbeitsmäßigen Erwerbſchein für ſie fragen wollte. Man denke an den Beſitz guter Freunde, eines treuen Weibes, hülfreicher Verwandten, Beiſtand leiſtender Kinder und Enkel. Oder man denke an den Antheil der Luft, den wir athmen, an den Antheil des Weges, den der Wanderer tritt, des Meeres, das der Schiffer befährt, des Sonnenlichts, bei deſſen Scheine wir arbeiten. Dies alles wird dem Menſchen von der gütigen Natur überflüſſig geſchenkt, nicht erſt nach dem Maße ſeiner Arbeit und Anſtrengung kärglich und knapp zugemeſſen. Ließe ſich von dieſem Geſichtspunkt aus nicht mit weit größerem Rechte der ganze Zuſammenhang zwiſchen Arbeit und Eigenthum als ein künſtlicher, unnatürlicher, verſchrobener, lediglich durch Tyrannen nach dem erniedrigenden Geſichtspunkte des nur durch Lohn zu kirrenden Sklaven eingeführter, verwerfen und mit Verachtung belegen? Ganz ſicher. Auch würde, wenn ſich die menſchliche Werkſtätte wirklich ſo einrichten ließe, daß der Beſitz ganz ſtrenge dem Maße und der Anſtrengung der Arbeitskräfte folgte, hierdurch im Sinne der wahren Humanität noch kein Haar breit gewonnen ſein. Denn es würden alle ſchwächeren Kräfte, welche in jedem Fache die Mehrzahl bilden, gegen die ſtärkeren und von der Natur bevorzugten ſogleich in die Lage des Proletariats herabſinken, und ſo würde man eher eine Steigerung, als eine Ausgleichung der übeln Lage der Dinge vor ſich ſehen, über welche von Seiten der Humanität die gerechte Klage ergeht, daß nur dem gegeben wird, welcher von Natur ſchon viel bekommen hat, und dem, welcher von Natur wenig bekommen hat, in Folge deſſen auch noch das wenige verkümmert wird, was er bekam. Von jetzt an erſt ſähen alle von Natur nicht beſonders bevorzugte Menſchen an ihrem Lebensthor die Aufſchrift glänzen:

Lasciate ogni speranza voi ch' entrate!

Die Humanität verlangt mit ſtrenger Umkehrung dieſer Idee ihr ganzes Gegentheil, nämlich dies, daß, je ſchwächer die von Natur geſchenkte Kraft iſt, deſto mehr äußerer Anreiz zur moraliſchen Entwicklung derſelben gegeben werden möge, wozu das beſte Mittel dieſes wäre, wenn die Menſchheit mit gütiger und freigebiger Hand der ſchwächeren, aber willigen Arbeitskraft gänzlich daſſelbe Maß des Genuſſes als der ſtärkeren zollte, und hierdurch die engherzige Maxime, daß ſich der Genuß ſtrenge nach der Arbeit zu richten habe, in die großherzige verwandelte, daß ſich der Genuß vielmehr ganz und gar nach der Ermunterungsbedürftigkeit ſchwacher Kräfte zur Arbeit richten müſſe, indem ſtarke und edle Naturen ſchon gänzlich durch ſich ſelbſt über der ganzen Sphäre des Genuſſes als einer unbedingt feſſelnden erhaben ſtehen. Denn das an ſich Gemeine und Erniedrigende iſt der Eudämonismus des Reichthums, ſo wie das an ſich Edle die Askeſe einer geliebten und gewählten Armuth iſt.

Ἀρετὰ πολύμοχθε γένει βροτείῳ,
Θήραμα κάλλιστον βίῳ! (Aristot.)

Nicht alſo die Fähigkeit und Thätigkeit beſtimme das Eigenthum, ſondern die Ermunterungsbedürftigkeit zur Arbeit. Da aber dieſe ebenſo wenig in einen Calcul gebracht werden kann, als ſich vom Proudhonſchen Standpunkte aus genau abmeſſen läßt, wo die Grenze iſt, an welcher der Erwerb aufhört, und Anmaßung, Uebervortheilung und Raub anfängt, ſo zeigt ſich damit die Kritik des Eigenthums als die wahre Quadratur des Kreiſes, nämlich als die vergebliche Aufgabe, irrationale Größen als rational behandeln zu wollen.

Betrachtet man hingegen die Sache vom Standpunkt der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, welcher der einzig hier übrig gelaſſene iſt, ſo erſcheint das ererbte, d. h. geſchenkte Capital als eine nöthige Bewaffnung der menſchlichen Kraft, ohne welche ſie den ihr aufgetragenen Kampf mit der Natur an keinem Punkte mit Glück zu beſtehen vermöchte. Ohne dieſe Bewaffnung vermag kein Einzelner etwas. Nivelliren hilft hier nicht das Deficit der Gegenwart an die Zukunft abtragen. Hier paßt nur die Regel, daß man das einmal gewonnene Inſtrument dem, welcher es zufällig geſchenkt bekommen hat, lieber gönne, als daſſelbe zwecklos zertrümmere. Das Capital gibt Raum im Chaos, baut über dem urſprünglichen Elend des Lebens einzelne

lichte Brücken, an denen ſich das Ganze allmälig emporarbeiten kann. Das Elend wird nicht gebrochen durch Stürzung in allgemeines oder nivellirtes Elend, ſondern dadurch, daß vorläufige Oaſen des Glückes angepflanzt werden, woraus das Elend mit der Zeit den Impfſamen eigenen zukünftigen Glückes beziehen kann. Daß das letztere möglich werde, dazu gehört nichts weiter, als daß dem Capital als ſolchem niemals die allergeringſte geſetzliche oder politiſche Bevorzugung zukomme, oder daß man mit andern Worten die ökonomiſche von der politiſchen Sphäre in ihrer Beurtheilung gänzlich trenne, indem die ökonomiſche Sphäre überall nur nach den ſchwankenden und inſtinktartigen Regeln der Nützlichkeit beurtheilt werden kann, während im Gegentheil die politiſche Sphäre als die höhere den ſtrengſten und unbedingteſten Grundſätzen a priori unterliegt. Proudhon, welcher das ökonomiſche Feld nach Grundſätzen a priori regeln will, ſchweift hierin ebenſo ſehr aus, als diejenigen Politiker, welche umgekehrt im Felde der Staatskunſt an die Stelle der ſtrengen Principien a priori die Regeln des national-ökonomiſchen Nutzens oder der corporativen Standesintereſſen unterſchieben. Beides iſt gleich weit gefehlt. Jemehr aber jener Irrthum die Schule des Socialismus beherrſcht, um ſo wiederholter iſt von Seiten der Philoſophie auf den Grund- und Hauptplan St. Simon's zurückzukommen, nämlich auf den Neutoniſchen Rath als dasjenige Utopien, zu deſſen Verwirklichung nicht eine Umwandlung der menſchlichen Natur von Grund aus, ſondern nur eine ſtärkere und allgemeinere Durchdringung der öffentlichen Meinung vom Werth und der Würde der Wiſſenſchaft erfordert wird.

Wenn man von den Beſtrebungen des Socialismus die krankhaften Beſtandtheile, nämlich das Rütteln an den Fundamenten der Familie und des Beſitzes, abrechnet, ſo werden die Gedanken nothwendig auf eine ältere Inſtitution zurückgelenkt, welche ſich von dem Vorwurfe, ein Utopien zu ſein, bereits hinlänglich dadurch gereinigt hat, daß ihre in hoher Blüte ſtehenden Colonieen bereits die ſämmtlichen Zonen des Erdballs bedecken, und überall, wohin ihre Wirkſamkeit gelangt, in ihrem Bereiche ſolide Cultur, ſtrenge Sitte, Treue und Glauben, Rechtlichkeit und ethiſche Reinheit pflegen. Wir meinen die Herrenhutercolonieen. Mag der Glaube der Herrenhuter in dogmatiſcher Hinſicht ſeine Beſchränktheiten haben: — daß Zinzendorf ſich durch die That als ein ſocialiſtiſches Genie bewährt hat, dies kann gegenwärtig

keine Frage mehr sein. Man sollte bei so großen Erscheinungen sich weniger die Mühe geben, an ihnen zu mäkeln, als von ihnen zu lernen. Zu lernen, daß politische Grundsätze ebenso wenig als ökonomische Interessen hinreichen, ein gemeinsameres und liebreicheres Leben der Menschen untereinander zu beginnen, daß hingegen religiöse, ascetische, sittliche Fundamente vollkommen hinreichen, solche Wunder zu thun. Es ist aber nicht der Socialismus allein, welcher in unseren Tagen im Wahne befangen ist, daß der Mensch vom Brote allein lebe. Auch in den Proceß der Philosophie hat Herrenhut zwei tief eingreifende Geister als Mitarbeiter gesandt, und zwar, welches charakteristisch ist, zwei Geister, welche die Transscendenz des Absoluten aus tiefster Ueberzeugung mit besonderm Nachdruck geltend gemacht haben, nämlich Fries und Schleiermacher. Möge dieses eine gute Vorbedeutung sein. Denn nicht eher ist an eine Verbreitung des wahren Socialismus auf Erden zu denken, als bis entweder Herrenhut philosophirt, oder die Philosophie mit sicherer und energischer Ergreifung des ascetischen Standpunktes der Transscendenz die menschlichen Geschicke in die Hand nimmt.

Vergleichende Betrachtung der Construktion der verschiedenen Systeme.

Hegel's Philosophie hat das in unendliche Wiederholungen des Grundschemas emporwuchernde Wachsthum einer Pflanze an sich, welche aus dem Keime des begriffentleerten Seins, des Nichts und des Meinens aufwächst, und ihre Blätter und Blüten in den Aether der Wahrheit, in das Licht der ewigen Idee und ihres Lebens emporhebt. Der Grund davon ist der, daß das Grundprincip im Anfange des Systems künstlich verborgen wird, und sich nur zu Ende desselben als der Zweckbegriff des Ganzen enthüllt. Dies verursacht eine einseitige Richtung des Ganzen, welches sich nun nicht von Wahrheit zu Wahrheit, von Realität zu Realität, sondern von Täuschung zur Wahrheit, von der Unrealität zur Realität emporbewegt. Hierdurch zeigt sich die Hegelsche Logik gegen die Wissenschaftslehre auf ganz ähnliche Art auf eine niedere Stufe herabgesunken, wie wir in der Natur das Leben der Vegetation unter das animalische um eine Stufe herabgesunken sehen. Denn das Wachsthum des animalischen Lebens

iſt kein einſeitiges Wachsthum aus der Nacht zum Licht, aus der Erde zum Himmel empor, ſondern ein allſeitiges Wachsthum von Innen nach Außen, von den Grundprincipien des Gehirns und Herzens aus in die Peripherie, ähnlich wie in der Wiſſenſchaftslehre dem Gehirnleben der reinen denkenden Thätigkeit (des abſoluten Ich) der ſchlagende Herzpunkt einer irrationalen Größe (des Nicht-Ich) entgegentritt, in welchem das Leben und Streben der Naturtriebe ſeinen Grnnd und ſeine Bedingung hat.

Eine vergleichende Anatomie der philoſophiſchen Syſteme wäre daher kein leerer und phantaſtiſcher Gedanke, ſondern eine in der Natur der Dinge völlig begründete Anſchauung. Denn es ſind dieſelben Geſetze, wonach ſich im objektiven Felde die Organismen der Natur und wonach ſich im ſubjektiven Felde die Organismen unſerer Einſicht in den Zuſammenhang aller Erkenntniſſe ausbilden und conſtruiren. Sehen wir daher die Organiſation von ihrem allgemeinen Höhenpunkte, dem Menſchen, wo ſie von Innen nach Außen, vom Grundprincip in die Peripherie wächſt, herabgeſunken zu einem Zuſtande, welcher ſich nicht von Innen nach Außen, nicht vom Princip in die Peripherie, ſondern umgekehrt immer von Außen nach Innen, von Unten nach Oben, von der Peripherie ins Centrum entwickelt, wie dies in der Pflanze der Fall iſt, ſo wird uns der Grad der Vollkommenheit, welchen eine ſolche Organiſation gegenüber der Ur-Organiſation (dem Menſchen) einnimmt, zugleich zu einem analogen Maß der Beurtheilung dienen in Betreff des Verhältniſſes eines Erkenntniß-Organismus, welcher ſich aus der Wiſſenſchaftslehre (dem geiſtigen Ur-Menſchen) durch eine ähnliche Umkehrung herausgearbeitet hat.

Die nächſte gemeinſchaftliche Folgerung, welche ſich für ſolche vegetabiliſche Syſteme der Umkehrung des Grundverhältniſſes ergibt, iſt die, daß ſie Syſteme der bloßen Anwendung des Gedankens auf die Sphäre der Erſcheinung ſind, wobei der Gedanke in ſeiner abſtrakten Reinheit (das abſolute Ich als prius) niemals zum Vorſchein kommt, ſondern immer nur von den Hüllen der Erſcheinung oder des Conkreten eingewickelt ſich zeigt. So tritt z. B. in der Pflanze das Innerliche des organiſchen Lebens, Empfindung und Gedanke, noch nirgends hervor, ſondern das letzte Ende in der Blüte producirt nur immer wieder ein neues Samenkorn. So endet bei Hegel die Theorie des Staats in einem bloßen Begreifen der Zuſtände der Gegen-

wart, und das Urprincip, aus welchem ſich eine Forderung der Zukunft entwickeln ſollte, kehrt immer nur wieder in die bloße Erſcheinung zurück als Anfang oder Samenkorn des Begreifens neuer conkreter, d. h. bloß erſcheinender oder bereits erſchienener Zuſtände. Ebenſo wenig geht die Religion über das Begreifen vorhandener oder geweſener Zuſtände hinaus in einem Syſtem von vegetabiliſcher Conſtruktion, wo der Begriff immer den Maulkorb des Conkreten (der Erſcheinung, der Hülſe) trägt, immer nur wie hinter einem Blatte in verdeckter Manier, nie ſeinen ganzen Inhalt frei heraus redend.

Wenn im Hegelſchen Syſtem das Grundſchema der Triade fortwuchert in unendliche Vervielfältigung wie ein unerſchöpflicher Pleonasmus, aber in einer eng angeſchloſſenen Gliederung aller Aeſte und Zweige, ſo iſt in den genialen Eruptionen der Naturphiloſophie nicht ein ſolcher feſtgeſchloſſener Zuſammenhang geweſen, ſondern wie Metalle und Kryſtalle wild anſchießen in den Schluchten eines dunkeln Gebirges, und wie im geologiſchen Proceſſe bunt durcheinander vorkommen Anſätze zu kryſtalliniſchen, vegetabiliſchen und animaliſchen Bildungen, ſo auch iſt die Naturphiloſophie in der Wildheit ihrer bunten Geſtaltungen ein Feld geweſen, worauf das Mannichfaltigſte in noch unentſchiedenem und gährendem Zuſtande emporwuchs. Das Kämpfen der Elemente im meteoriſchen Proceß, die Pracht der Stürme und Gewitter, aus denen der vegetabiliſche Proceß ſein Wachsthum hat, die Majeſtät des Meeres und das Funkeln der Edelſteingrotten ſind Phänomene, welche in dem poetiſchen und enthuſiaſtiſchen, aber zugleich blind gährenden und unreifen Treiben der Naturphiloſophie ihre entſprechenden Aehnlichkeiten finden.

Herbart ſteht darin der Wiſſenſchaftslehre um einen ganzen Grad näher als Hegel und die Naturphiloſophie, daß er die von unten nach oben gehende Richtung der Conſtruktion wieder fahren läßt, und gleich der Wiſſenſchaftslehre aus dem Princip des Ich conſtruirt. Weil er aber dieſem Princip den falſchen Zuſatz einer numeriſchen Vielheit beigibt, verunreinigt er daſſelbe, während er ihm in der Conſtruktion die richtige Stellung gibt. Daher geht aus den Herbartſchen Conſtruktionen ſtatt des vollendeten Menſchenorganismus der Wiſſenſchaftslehre ein verzerrtes Thierbild hervor. Auch das Herbartſche Syſtem iſt aus einem Streben entſprungen, die Grundidee der Wiſſenſchaftslehre zum Werkzeuge einer tieferen Bewältigung der Erfahrungswelt umzumodeln,

und es hat dieſem nach unten gewendeten Beſtreben eben ſowol ſeinen Tribut zahlen müſſen, als das Hegelſche und Schellingſche Syſtem, welche von demſelben Triebe beſeelt auf ihre Abenteuer im Reiche des Gedankens ausgingen.

Der Philoſoph, welcher, mit dem einen Auge auf den ſpekulativen Begriff, mit dem anderen auf das Reich der Erfahrung geheftet ſteht, gebiert immer einen Baſtard. Nur wer, wie Kant und Fichte, ſich dem ſpekulativen Gedanken ganz allein und ohne nebenbei anderen Abſichten Rechnung zu tragen, hingibt, gelangt zur abſoluten Reinheit der oberſten Zuſammenhänge, wie ſie die Wiſſenſchaftslehre darſtellt. Das reine von aller Erfahrung abgeſchiedene A priori der Wiſſenſchaftslehre iſt das punctum saliens, um deſſentwillen alle anderen Syſteme arbeiten, ſo wie der die Verhältniſſe reiner Geiſtigkeit darſtellende Menſchenorganismus der Anfangs- und Zielpunkt iſt, durch den und zu dem die Natur arbeitet und organiſirt.

Hegel's Syſtem iſt aus der Phänomenologie hervorgewachſen. Die Phänomenologie gab ſogleich den vollendeten und fertigen Abriß des Syſtems in ſeiner ganzen Gliederung, aufſteigend von der Dialektik des nichtſeienden Seins bis zum unendlichen Geiſterreiche, das aus dem Kelche der abſoluten Idee hervorſchäumt, nur daß viele Partieen des Syſtems hierbei nur noch erſt wie in der Knospe eingewickelt lagen. Hegel dehnte die in der Knospe vorbereiteten Blätter elaſtiſch aus, und das Syſtem quoll in üppiger Fülle, ſich im ſteten Gleichbleiben erweiternd. Und nach demſelben Schema verhält ſich dann auch wieder die ganze Hegelſche Schule als eine Familie, welche aus einem und demſelben Grundkeime hervorwächſt, wie Pflanzen aus Samen, und in Zweige auseinanderſproßt, welche durch denſelben Stamm zuſammengehalten bleiben. Schelling hingegen hat umgekehrt den von einer Seite her angeſtellten neuen Verſuchen immer neue Verſuche von entgegengeſetzten Seiten her gegenübergeſtellt, und ſo ganz verſchiedenartige Thätigkeiten der Forſchung gleichſam ſprungweiſe in ſich aufgeregt, welche ſich von entgegengeſetzten Seiten her wie im Echo antworteten. Und ebenſo haben ſich innerhalb der Schellingſchen Schule höchſt verſchiedenartige Richtungen und Fähigkeiten durch ihren Gegenſatz gegen einander hervorgerufen, oder auch gleich Homeriſchen Dichterſchulen durch ferne und entlegene Anklänge die Aehnlichen Aehnliches in anderen Gebieten geweckt, wie das Kryſtalliſationswaſſer leichter zu

Kryſtallen anſchießt, wenn man ſchon gebildete Kryſtalle hineinwirft, und das Waſſer leichter gefriert nach gemachtem Anfang. Was endlich die ſpäter entwickelte pſychologiſche Richtung unſerer Spekulation anbetrifft, ſo hat dieſelbe in ihren Anfängen an einzelnen originellen Individualitäten gehangen, welche den Muth hatten, eine ganz von vorn anfangende und ſich den allgemeinen Gedankenſtrömungen gefliſſentlich mehr entziehende, daher parador erſcheinende Bahn zu betreten. Auch im Innern haben ſich dieſe Syſteme einſeitig und individuell dadurch aufgebaut, daß einzelne Thatſachen oder Hypotheſen mit eigenſinniger Hartnäckigkeit feſtgehalten und zu künſtlichen Mittelpunkten des Ueberblicks für alles Uebrige erhoben wurden, wodurch dann aber nothwendig neue Combinationen und heuriſtiſche Regeln entſpringen mußten, welche nur auf dieſem eigenſinnigen und ſich iſolirenden Wege findbar waren.

Die Wiſſenſchaftslehre als ſtrikte Conſequenz der Kantiſchen Kritik iſt durch Schelling und Hegel aus ihrem urſprünglichen Gleichgewicht gewichen. Sie hat bei Schelling eine ſchiefe Neigung nach der Naturſeite, bei Hegel nach der Geſchichtsſeite gewonnen. In der Natur verſank die Methode in einem wilden Chaos, in der Geſchichte verlief ſie ſich in die engen Zeitkreiſe der Immanenz. Dieſe beiden ſchiefen Lagen ſind nicht in der Uranlage der Wiſſenſchaftslehre gegründet, ſondern ihr angethan worden. Ihr Princip ſteht über Natur und Geſchichte, oder iſt vielmehr die Identität beider, das allgemeine Ich. Wer in dieſem ſteht, der hat die Gefahr des Schwankens nach dieſer und jener Seite überwunden, dafür aber nun fängt eine entgegengeſetzte Gefahr an zu drohen, die Gefahr der Verwechſelung des abſoluten mit dem erſcheinenden Ich. Herbart verfiel in dieſen Irrthum, bei welchem das Abſolute ſich weder in die Natur verſenkt, noch in die Geſchichte verläuft, dafür aber in eine Vielheit von abſoluten Ichen zerſpringt. Wird das zerſprungene Ich lernen, durch fortgeſetzte pſychologiſche Analyſe die Spuren und Züge des abſoluten Ich in ſich ſelbſt wieder zu entdecken, ſo wird aufs Neue das todtenerweckende Princip gewonnen ſein, durch welches die Philoſophie aus ihrem traumartigen Verſunkenſein in Natur und Geſchichte zum wahrhaft menſchlichen Daſein, zur vollendeten Pſychologie erwachen kann.

Von philoſophiſcher Manier und Methode.

Je weiter ſich die philoſophiſchen Schulen ausbreiten, deſto mehr pflegen ſie in gewiſſe allgemeine Manieren auszuarten, wonach man die Stoffe der Erfahrung bearbeitet und behandelt. So verwandelt ſich die Hegelſche Schule allmälig in eine bloße kritiſche Manier, in einen Verſtand von der Feinheit des chirurgiſchen Inſtruments, welcher beſonders hiſtoriſche ſucceſſiv fortſchreitende Beurtheilung zum Ziel nimmt. Hier war der erſte Repräſentant David Strauß, an welchen ſich Bruno Bauer, Feuerbach, Ruge u. a. anſchloſſen. Die Hegelſche Schule trat hier in die Leſſingſchen Fußſtapfen. Im Gegentheil hat ſich die Schellingſche Schule allmälig in eine phantaſtiſche und viſionäre Art eingewöhnt, iſt in ein poetiſches und mythiſches Weſen ausgeartet, indem ſie an die Stelle der Begriffe die Gleichniſſe und Metaphern treten ließ. Schubert, Steffens, Oken, Baader haben jeder an ſeinem Theile das Reſultat herbeigeführt, wonach die Naturphiloſophie wieder in die Fußſtapfen alter Myſtiker, wie des Paracelſus und Jakob Böhme, zurückſtrebte.

Inſofern dieſe Philoſophieen nun ſo entweder in die hiſtoriſche Kritik oder in die poetiſche Behandlung eines jeden beliebigen Stoffs zurückweichen, verliert darin die Philoſophie allen poſitiven und ausſchließlichen Inhalt, wird zu bloßen Behandlungsmanieren von entgegengeſetzter Natur. Denn wenn die kritiſch-dialektiſche Manier eine feine Spaltung iſt, welche ſelbſt das Identiſche noch zu ſpalten ſucht, iſt die naturphiloſophiſche Manier eine unendlich bunte Combination, welche ſelbſt das Verſchiedenſte, das keine Berührungspunkte mehr hat, noch zu combiniren trachtet. Der Höhenpunkt aller Begriffsſpaltungen iſt die ſich von ſich ſelbſt fortwährend abſpaltende Identität der abſoluten Idee. Der Höhenpunkt aller Combination iſt der noch in ſeiner äußerſten Differenzirung als identiſch mit ſich geſetzte Gegenſatz.

Die Hegelſche Philoſophie war der Begriff, welcher ſich auf ſich ſelbſt warf, und ſich ſelbſt in allen Phaſen ſeiner Vergangenheit ſich zum Stoff nahm. Er zog ſeine ſämmtlichen abgeworfenen Hülſen, die Geſchichte der Philoſophie, aufs neue kritiſch an und aus, ſetzte Heraklit, Parmenides, Spinoza, Ariſtoteles, Plotin, Leibnitz, Kant und Fichte in eine Logik zuſammen, und führte den Gedanken überall im eigenen Elemente umher. Schelling warf ſich im Gegentheil in den Reichthum der Naturanſchauung, fuhr im abenteuernd romantiſchen Streben durch Wälder, Meere und Bergſchluchten in den Reichthum aller empiriſchen

Wiſſenſchaften, überall das Entgegengeſetzte vergleichend, das ſcheinbar Unverſöhnliche verknüpfend.

Zu dieſen beiden entgegengeſetzten philoſophiſchen Manieren geſellte ſich zuletzt noch eine dritte aus der pſychologiſchen Schule als eine Manier der Auffaſſung des Menſchenlebens und ſeiner Erſcheinungen nach den pſychologiſchen Kategorieen, welche ſich aus der Anſchauung eines Vorſtellungsmechanismus ergeben. Als Repräſentant und Virtuoſe dieſer Manier ſteht beſonders Beneke da. Sie betrachtet das Aſſociiren und Flottiren der Vorſtellungsmaſſen, das Anziehen und Abſtoßen derſelben, und leitet daraus die Phänomene des Gedächtniſſes, der Triebe und Gewohnheiten, der Talente, Fähigkeiten und Geſchicklichkeiten her. Dieſe Manier in ihrem allgemeinen Charakter iſt ebenfalls nicht neu zu nennen, ſondern bezieht ſich auf die pragmatiſche und geiſtvolle Art des älteren Senſualismus zurück.

Dieſes ſind die eigentlichen Wirkungen der Syſteme auf das Leben unſeres Volksgeiſtes im Ganzen und Großen. Sie ſind nicht unmittelbare, ſondern mittelbare Wirkungen, welche erſt dann mächtig hervortreten, wenn die Kryſtalle der Syſteme anfangen an ihren Rändern zu zerbröckeln und zu verweſen, und ſo eine durch Gährung und Moder entſtehende Gartenerde allgemeiner geiſtiger Befruchtung abſetzen. Indem dies nun auf dreifache Art, nach dreifacher Manier ſich fühlbar und geltend macht, ſo wird dadurch das Waſſer der Literatur auf dreifache Weiſe gefärbt, und das Geiſtleben der Nation bekommt dadurch von ſelbſt einen unumgänglichen Anblick der Standpunkte oder Erkenntnißwege, welche innerhalb des Kantiſchen Gedankenganges möglich ſind.

Wenn nun aber über dieſem Umſchlagen der Philoſophie in bloße kritiſche und combinatoriſche Manieren nicht alles ſtrengere Verſtändniß der letzten Grundlagen am Ende verloren gehen ſoll, ſo muß wieder für eine ſchulmäßige Methode zur Erlernung der Philoſophie geſorgt werden, wozu ſich durchaus nicht die ſynthetiſche und ſpekulative, ſondern nur allein die analytiſche oder kritiſche Methode, welche man auch die pſychologiſche nennen darf, eignet. Denn die Darſtellung der Philoſophie vom Lehrſtuhl hat gänzlich vorausſetzungslos zu ſein. Die ſynthetiſchen Syſteme ſetzen aber ihrer Entſtehung gemäß eines immer das andere, alle aber die Kantiſche Kritik voraus. Die vorausſetzungsloſe Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre iſt Aufgabe der Zukunft. Sie fordert ein Zurückgehen der Kritik in ihren Anfang. Nicht ein bloßes Fortden-

ken auf der Kantischen Basis, sondern eine Fortsetzung der Kantischen Methode in Beziehung auf die Resultate der Wissenschaftslehre. Hierdurch verwandelt sich die Spekulation in die Grundlegung einer gesetzmäßig fortschreitenden psychologischen Wissenschaft, deren Fundament und Entwurf immer der successive Ideengang von Kant bis Hegel sein und bleiben wird. Was im Alterthum Plato und Aristoteles waren, wird dieser Ideengang jetzt sein, klassische Grundlage für Jahrtausende. Der Grund ist vollendet, der Ausbau hat zu beginnen. Der Entwurf des Grundrisses geschah nach synthetischer Art, der Ausbau kann nur wieder, wie die erste Findung des Entwurfs bei Kant, auf analytischem und induktorischem Wege vor sich gehen. Der Boden dieser kritischen Analysis heißt aber der Skepticismus. Die kritische Philosophie ist, wie früher nachgewiesen wurde, das zu Ende gebrachte und auf seinen letzten Gipfel getriebene System des Skepticismus. Dieser Fels, an welchem der Menschengeist so oft zu scheitern fürchtete, hat sich dazu bestimmt gezeigt, der Eckstein seiner Zukunft und seines Heils zu werden.

Vom Skepticismus als einzig wahren Standpunkt der Wissenschaft.

Es ist eine Wahrheit, die ebenso einleuchtend ist, als man doch, sobald man sich ihrer recht klar bewußt wird, nothwendig über sie erstaunt: daß Alles, was wir kennen und wissen, nichts als nur Vorstellungen sind, welche als bewußt gegebene von Zeitmoment zu Zeitmoment fortbestehen oder wechseln. Sobald man dies inne wird und sein Denken danach einrichtet, ist man Philosoph. Der Standpunkt dieses ursprünglichsten Erfahrens soll jedoch nicht bloß als ein Dogma ein für allemale gemerkt und ausgesprochen, sondern bei jeder Veranlassung als ein heuristisches Werkzeug im Geiste wach erhalten und jedesmal von vorn an erneuert werden. Alsdann zeigt sich uns Alles, was früher einfach und unauflöslich schien, als höchst zusammengesetzt und auffallend gestaltet, und vieles wandelt sich sogleich in die spannendsten und interessantesten Fragen um, was uns bis dahin durch seine vermeintliche Einfachheit mit dem blöden und schläfrigen Blicke eines unzergliederbaren Instinkts anstarrte. Nie ist auch der Fall denkbar, daß ein solches Forschen von Grund aus in Beziehung auf irgend einen Begriff nicht vollführbar sei, wie dies z. B. von einer kurzsichtigen und beschränkten Empirie in Beziehung auf die Begriffe des Organismus, der Atome, der

Zeit, des Raums, der Lebenskraft, des freien Willens, der letzten Naturgründe, des Verhältniſſes von Leib und Seele u. ſ. w. häufig behauptet worden iſt. Sondern in allen dieſen Fällen wächſt nur, je größer die Schwierigkeit, je mißlungener die bisherigen Verſuche erſcheinen, deſto mehr die Wahrſcheinlichkeit, daß man, anſtatt, wie bisher, die Aufgaben nur auf dem ſpeciellen Gebiete einer durch Mathematik geregelten Erfahrung der äußeren Sinne ſich zu ſtellen, wo die unzerſetzten Grundbegriffe von Subjekt, Objekt, Kraft, Urſache, Subſtanz und Realität der Forſchung jeden Augenblick Stillſtand auflegen, vielmehr auf das allgemeine Feld des geſammten Grundvorſtellens ſich zu begeben hat, auf welchem immer ſogleich das Stockende in Fluß geräth, und das vorweg Angenommene in ſeine wahren Grundvorſtellungen zerfährt, aus denen ein blinder Inſtinkt des Fürwahrhaltens es zuſammenknüpfte. So bildet ſich für die freieren Geiſter Philoſophie, nicht ſowol als einzelne Wiſſenſchaft, ſondern vielmehr als ein neuer gemeinſam von ſämmtlichen Wiſſenſchaften zu beſchreitender Boden, auf welchem Alles, was das unauflösliche und trübe Eigenthum eines aprioriſchen Vernunftinſtinkts ſchien bleiben zu müſſen, dies dennoch nicht bleibt, ſondern ſich Stück für Stück allmälig aus einem Einfachen in ein Vielfaches auflöſt, nämlich in ein künſtliches und zuſammengeſetztes Produkt aus den betreffenden Grundvorſtellungen.

Die erſte Folge dieſes Skepticismus iſt, daß er uns vom Materialismus befreit. Denn der Materialismus iſt das Vorurtheil von der Unzerlegbarkeit des Begriffs der Materie. Die Materie aber zerſchmilzt im Tiegel des Skepticismus in ihre Eigenſchaften. Schneller als der Schnee in der Sonne, zerſchmilzt der Begriff des Schnees in der Metaphyſik, wie Herbart richtig bemerkt.

Die zweite Folge iſt, daß er, während nun Alles in unſeren Erkenntniſſen zu wanken beginnt, uns auf den einzig feſten Punkt hinweiſet, welcher nicht wankt, den Punkt der Autonomie. Hier wird der Skepticismus praktiſch, wie dies bei Kant der Fall war. Iſt dieſer Punkt der Autonomie oder reinen Denkthätigkeit gleichſam als eine Sonne am Nachthimmel des Skepticismus aufgegangen, ſo wird er nothwendig das regulative Princip, die anordnende Thätigkeit, ſelbſt ſtofflos, zu welchem ſich alles übrige verhält wie Stoff.

Die erſte Anordnung iſt die oberflächliche, daß der Stoff der Senſationen in aprioriſchen Anſchauungen verknüpft wird zu einer erſcheinen-

den oder ſinnlichen Welt, bei welcher Gelegenheit man an die Geburtsſtätte des Begriffs der Materie gelangt, und ſich von deſſen nicht ſehr weit hinaufreichender Abſtammung überzeugt. Die zweite Anordnung iſt die gründliche, daß wir aus der ſtoffloſen reinen Denkthätigkeit die verſchieden geſtalteten Gruppen der Anſchauungen a priori, Senſationen, Triebe u. ſ. f. ableiten, und ſo das empiriſch vorgefundene Chaos von Eigenſchaften, Anſchauungen und Empfindungen auf aprioriſche Weiſe in ſeine Urbeſtandtheile auflöſen. Dies iſt die Anordnung der Wiſſenſchaftslehre.

Der aprioriſchen Ableitung des ganzen Erkenntnißfeldes (des ſkeptiſchen Chaos) aus den Principien des Ich und Nicht-Ich hat eine empiriſche genaue Durchmuſterung dieſes Chaos bis in ſeine einzelnſten Gruppen und Skalen hinein zu entſprechen. Wir werden nämlich inne, ſobald wir ein ſolches Inventarium des Erſcheinens zu entwerfen ſuchen, daß ſich aller hier befindliche Inhalt in eine Menge theils geſonderter, theils in einander verſtrickter und verwachſener Skalen (d. h. Polaritäten mit unendlich vielen Uebergangsſtufen zwiſchen den Polen) ordnet, wie z. B. in die Farbenſkala, Tonſkala, Skala der Größen, der Entfernungen, der Luſt und Unluſt, der Wärmegrade, Helligkeitsgrade u. ſ. f. Erſt wenn einer jeden dieſer Skalen ihre beſtimmte und unzweifelhafte Geburtsſtätte innerhalb der Grundpolarität von Ich und Nicht-Ich wird angewieſen ſein, wird man von einer Vollendung der Wiſſenſchaftslehre reden dürfen. Dies iſt die pſychologiſche Aufgabe der Zukunft.

Kant reſignirte ſich noch ſchlechthin auf das Begreifen der phänomenen Welt, und muthete damit dem Geiſte einen Zuſtand zu, in welchem keine Haltung iſt, und zu deſſen Ertragung eine fortwährende geiſtige Spannung gehört, welche ihrer Natur nach nicht auf die Dauer anhalten kann. Die Spannung beſteht darin, ein Princip, von deſſen Wirklichkeit man aus praktiſchen Forderungen überzeugt iſt, eigenſinniger Weiſe mit der theoretiſchen Sphäre des Erkennens in gar keine wirkliche Verbindung ſetzen zu wollen. Denn es iſt ein Geſetz unſeres Fürwahrhaltens, daß dasjenige, welches uns praktiſch wahr iſt, auch zugleich theoretiſche Wahrheit für uns haben muß, wenn es uns mit dem praktiſchen Fürwahrhalten überhaupt Ernſt ſein ſoll. Aus jener unnatürlichen Spannung herauszukommen, gibt es kein anderes Mittel, als das praktiſche Princip zugleich an die Spitze der theoretiſchen Wiſſenſchaft zu heben, wie Fichte gethan hat, wenn man nicht es vorziehen mag, dem von Kant ſchlechterdings exterminirten Common sense wieder freien Spielraum zu geben,

d. h. vom Gebiet des Skepticismus auf das des Realismus überzutreten, eine Wendung, mit welcher dann freilich wiederum Alles möglich wird.

Herbart iſt wegen ſeines, wenn auch am unrechten Ende angefaßten Unternehmens, die Wiſſenſchaftslehre zur exakten Wiſſenſchaft zu erheben, zu loben. Er holte aber in ſeinem verdienſtvollen und angeſtrengten Thun gar zu weit aus, indem er glaubte, völlig neue Methoden, mathematiſchen Calcul u. dgl. Unerhörtes nöthig zu haben an Orten, wo, um die Hauptſache der Arbeit zu vollenden, ganz ſicher ein einfaches und beſcheidenes Fortarbeiten auf dem bereits durch Kant eröffneten analytiſchen Wege innerer Beobachtung hinreicht. Jedenfalls kommt eine ſolche aprioriſche Exaktheit, wie die Herbartiſche, dort viel zu früh, wo uns noch in der bloßen genauen Beſchreibung der inneren Welt unſerer Vorſtellungen ſo viele nothwendige Mittelglieder fehlen, um zur Sicherheit ſolcher Anſätze, wie die Herbartiſchen, zu gelangen. Denn der verwickelte Skalen-Complex, aus welchem unſer Inneres beſteht, gleicht einem Bergwerk, in welchem erſt die wenigſten Schachten und Stollen gegraben ſind. Zwar iſt die analytiſche und rein empiriſche Arbeit des Weiterkommens in dieſer Tiefe an ſich ſelbſt nicht gerade ſchwierig. Sie iſt nur mühſam und einigermaaßen ermüdend, weil die Ausbeute, die ſie gewährt, oft an ſich unerheblich ſcheint, und der Arbeiter den Nutzen, für welchen er arbeitet, oft nicht unmittelbar gewahr wird. Es ſind aber auf anderen Wiſſenſchaftsfeldern viele Arbeiten um geringerer Zwecke willen ausgeführt worden, welche weit mühſamer und ermüdender waren, als dieſe.

Der Mittelpunkt, die Höhe, der Kreuzweg, von wo Alles auszugehen, wohin Alles zurückzukehren hat, iſt die Wiſſenſchaftslehre. Dadurch, daß man Fichten, den ſtärkſten Arbeiter in den Wegen Kant's, den Anbahner der ganzen folgenden Entwicklung, vergeſſen, mißkannt, in Schatten geſtellt und erniedriget hat, iſt der Zuſammenhang, der animirende Conſenſus des ganzen philoſophiſchen Gewerkes unter ſich und mit Kant mehr in Stocken gerathen, als gut war. Durch ein ſtärkeres Zurückgehen auf die Wiſſenſchaftslehre hat ſich das Gewerke wieder ſtärker an Kant's Fundamente anzuklammern, und dadurch zu kräftigen und mit innerer Wärme zu beleben. Der hier zu heizende Ofen iſt aber die Pſychologie. Iſt dies vollbracht, ſo werden Werkzeuge gefunden ſein, um Schelling's und Hegel's lahme, aber als erſte Verſuche ehrwürdige Methoden einer Philoſophie der Natur und der Weltgeſchichte theils zu übertreffen, theils energiſcher fortzuſetzen, und eine völlige Einſchmel-

zung aller Empirie in die Eine und Ganze Wissenschaft des Wissens einzuleiten, den Unterschied zwischen empirischen und spekulativen Wissenschaften aber zu tilgen.

Die Wissenschaftslehre ist wie die Sonne. Sie geht allen Menschen mit Nothwendigkeit auf, welche davon erfahren. Aber sie beleuchtet Jedem nur das im Innern, was er ihr Homogenes hat. Hat er nichts ihr Homogenes, als die auch in ihr liegende Negation alter Irrthümer und Vorurtheile, so wird sie auch diese als ein bloßes Gift auskochen, und auch er wird der Wissenschaftslehre dienen, aber freilich nur als ein sterbliches Werkzeug.

Die Wissenschaftslehre hat eine dreifache Bestimmung. Die erste ist die, der befruchtende Sauerteig aller anderen Wissenschaften zu sein. Diese trat schon bei Kant hervor, und gewann seinen die Wissenschaftslehre begründenden Ideen einen fast ganz allgemeinen Einfluß.

Die andere Bestimmung ist, zeitbewegende Macht zu sein in Religion und Politik. Sie trat zuerst in Fichte mit Entschiedenheit auf. In Schelling's und Hegel's Wirksamkeit hat die Philosophie sich wieder mehr in die erste Bestimmung zurückgezogen, jedoch nur gleich dem Athleten, welcher in der Stille Kräfte sammelt zu einem entscheidenderen Kampfe. Denn alsbald begann die Hegelsche Schule auf eine unerwartete Weise wiederum eine erhöhete Wirksamkeit dadurch, daß sie die einseitige Tendenz, das Walten der Idee nur allein am gegebenen Stoff nachzuweisen, verließ, und während sie einerseits die Vernünftigkeit des Wirklichen zu beweisen fortfuhr, auch andererseits ebenso sehr die Wirklichkeit des Vernünftigen zu fordern wieder anfing.

Die dritte Bestimmung der Wissenschaftslehre ist die, überhaupt vorhanden zu sein. Die Wissenschaftslehre hat ihren Zweck in sich selbst. Sie ist selbst das höchste Gut in seinem irdischen Erscheinen. Was fürs Auge das Licht, dasselbe ist sie für den Geist. Gingen Religion und Staat zu Grunde, der Quell, aus welchem sie aufs neue verjüngt hervortauchen würden, flösse in ihr. Darum ist alle ängstliche Furcht und Besorgniß über die zukünftige Wendung der Geschicke der Menschheit eitel, seit die Wissenschaftslehre ins Leben der Menschheit eingetreten ist. Das durch sie in die Finsterniß gebrochene schöpferische Urlicht wird sich seine Welt gestalten.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

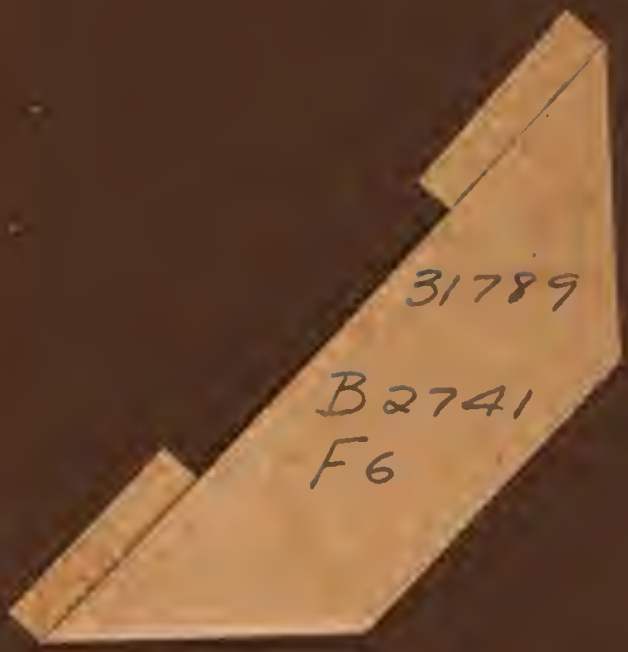
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY

This is the date on which this book was charged out.

DUE 2 WEEKS AFTER DATE.

[30m-6,'11]


31789
B2741
F6